نهاية التقرير

في مباحث الصلاة

الجزء الثاني

تقرير لما أفاده الإمام المحقق
آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي
آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

بسم الله الرحمن الرحیم

نهایه التقریر فی مباحث الصلاه

کاتب:

محمد الفاضل اللنکرانی

نشرت فی الطباعۀ:

مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه المجلد ۲

اشارهٔ

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور : نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه/ تقریرا لما افاده حسین‌الطباطبایی البروجردی؛ تالیف محمدالفاضل اللنکرانی.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴ق.-، ۱۳-.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : موسوعه الامام‌الفاضل اللنکرانی؛ ۲۹.

شابک : ۶۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۷۱-۲

وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۳۰ق.=۱۳۸۸.

یادداشت : عربی.

یادداشت : پشت جلد لاتینی‌شده:...Nahayut al -tuqrir fi mabahes al-Salat

یادداشت : چاپ چهارم.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۳۰م. = ۱۳۸۸).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : نماز

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : عبادات شیعه

شناسه افزوده : بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰.

رده بندی کنگره : BP۱۸۶/ف۲ن۹ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۶۲۷۱۲

[تتمهٔ کتاب الصلاهٔ]

المطلب الثانی فی أفعال الصلاهٔ

اشارهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷

أفعال الصلاهٔ اعلم أنّ الصلاهٔ مرکبهٔ من عدّهٔ وجودات متباینهٔ الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، و یکون کل واحد من تلک الوجودات بعضا لوجود عنوان الصلاهٔ، کما هو الشأن فی جمیع المرکبات الاعتباریهٔ، فإنّها عبارهٔ عن اعتبار الوحدهٔ بین أشیاء متخالفهٔ الحقائق باعتبار ترتب غرض واحد علیها، و یکون کل واحد منها بعضا لوجود ذلک المرکّب.

و قد حققنا فی موضعه «۱» أنّه یمکن أن یکون للشیء الواحد أبعاض کثیرهٔ، کالماء الواحد، بل یمکن أن یعرض کل واحد منها ضدّ

ما يعرض الآخر و حينئذ فالأمر المتعلّق بالصلاة ينبسط على تلك الوجودات، بحيث يصير كل واحد منها متعلّقا لبعض ذلك الأمر و تحقيق الكلام فى محلّه.

ثمَّ إنّ الشارع لم يتصرّف فى معنى الصلاة أصلا، بل استعملها فى معناها الذى

---

(۱) نهاية الأصول: ۵۱، مبحث الصحيح و الأعمّ.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸

كان يفهم منها قبل التشريع، و هو التذلّل و الخضوع فى مقابل المعبود، كما هو المفهوم منها عند جميع المتدينين قبل الإسلام.

غاية الأمر أنّ ذلك يتحقق بكيفية خاصة و نحو مخصوص عند كل قوم، و النبى صلّى اللّه عليه و آله قد أبطل جميع الكيفيات، و بيّن أنّ ما يتحقّق به ذلك المعنى هى هذه الكيفية المعروفة بين المسلمين، و هى التى رواها العامة عنه صلّى اللّه عليه و آله، أنّه قال: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۱».

و بالجملة: فالصلاة و ما يرادفها من سائر اللغات عبارة عن الأفعال التى يؤتى بها فى مقابل المعبود تذلّلا و تخضّعا، و الاختلاف بين الأديان إنّما هو فى تلك الأفعال.

---

(۱) صحيح البخارى ۷: ۱۰۲، ح ۶۰۰۸ و ج ۸، ص ۱۶۹، ح ۷۲۴۶، السنن الكبرى ۲: ۳۴۵، سنن الدار قطنى ۱: ۲۷۲، ح ۱۲۹۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹

الأوّل من أفعال الصلاة: النيّة

اشارة

ثمَّ إنّهم ذكروا أنّ أوّل أفعال الصلاة النية، و قد يقال فى معناها: أنّها هى الإرادة التى لا بدّ منها فى كل فعل اختيارىّ، و أنت خبير بأنّ النية بهذا المعنى ممّا ليس لبيانه ارتباط إلى الشارع أصلا، كما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة.

توضيح ذلك، إنّ الأفعال على قسمين: قسم لا يتوقف تحقق عنوان الفعل على كونه مقرونا بقصد ذلك العنوان، كالأكل و الشرب و القيام و القعود و أمثالها، و قسم يكون تحقّق عنوان الفعل متوقفا على قصد ذلك العنوان، كالتعظيم للقادم، فإنّ مجرد القيام عند قدومه لا يتّصف بعنوان التعظيم و لا يتحقّق به، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم، و كونه هو الداعى إلى القيام، و إلّا فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم، بل قد يكون للسخرية و الاستهزاء، و هذا القسم هو المسمّى بالعناوين القصدية، و له مصاديق كثيرة فى أبواب الفقه، و لا يختصّ بالعبادات، بل له مصاديق فى التوصليات، كما أنّه لا يختصّ بما إذا كان متعلّقا للأمر، لأنّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰

العناوين القصديّة:

و من مصاديق هذه العناوين: «أداء الدين»، فإنّ إعطاء المال إلى الدائن لا يتعيّن لكونه أداء للدين إلّا بعد قصد هذا العنوان، و إلّا فهو مشترك بين الأداء و الهبة و نظائرهما، فالتخصّص بهذه الخصوصية لا يأتى إلّا من قبل قصدها، ثمَّ لو فرض إنّه استدان مرّتين، فهل

يجب عليه عند الأداء قصد الخصوصية من هذه الجهة، أى الأولية و الثانوية أيضا؟ الظاهر العدم، بل لا يجب عليه إلّا قصد عنوان أداء الدين فقط.

و منها: «الوفاء بالنذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلى الفقير إذا قضى اللّه حاجته مثلا يجب عليه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنّ الصورة المشتركة بين الوفاء بالنذر و بين غيره لا تتعيّن للأوّل إلّا بالقصد إلى عنوانه.

و منها: «أداء الزكاة»، فإنّ دفع المال إلى مستحقّ الزكاة لا يوجب خروج الدافع عن عهدة التكليف بأدائها إلّا بعد تحقّق القصد إلى عنوانها، و هذا أمر لا ربط له بمسألة قصد القربة المعتبرة فى الزكاة.

و منها: «ردّ الخمس»، فإنّه أيضا يكون كأداء الزكاة.

و منها: «أفعال الحجّ».

و منها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم يبيّت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» «۱»، ناظر إلى أنّ تحقق عنوان الصوم متوقف على بيتوتته من الليل، و إرادة إيجاد الصوم منه.

و بالجملة: فلهذا الأمر عرض عريض فى أبواب الفقه، فإنّ أكثر العبادات و أكثر المعاملات بل جميعها ممّا لا تتحقّق إلّا بعد القصد إلى عنوانها، لتوقف

---

(۱) سنن النسائى ۴: ۲۰۱ ب ۶۸؛ السنن الكبرى للبيهقى ۴: ۲۰۲- ۲۰۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱

الاختصاص بأحدها على هذا القصد، لاشتراك صورة العمل غالبا كما هو غير خفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإنّ مجرّد الإتيان بصورتها مع الغفلة عن عنوانها و عدم القصد إليه لا يكفى فى حصولها كما هو واضح. و كما يجب القصد إلى عنوان الصلاة فى جميع الصلوات الواجبة و المندوبة، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعة تحت هذا الجنس، فيجب فى الظهرين مثلا القصد إلى عنوان الظهرية و العصرية، و لا يكفى فى تحققهما مجرّد التقدّم و التأخر، و إلّا لما كان وجه لما دلّ على شرطية الإتيان بالظهر للعصر، و إنّه يجب الإتيان بالظهر أولا، ثمَّ الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعة أولا متعينة للظهر و لو لم يقصد بها عنوان الظهريّة لما كان المكلّف قادرا على الإتيان بالعصر مقدّما على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقّق العصر كما هو واضح.

و أيضا لو كان مجرّد التقدّم كافيا فى تحقّق عنوان الظهرية، لما كان وجه لما دلّ على أنّه لو صلّى صلاة العصر بتخيّل أنّه أتى بصلاة الظهر، فانكشف الخلاف، و إنّه لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان فى الأثناء يجب العدول إلى الظهر، و إن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، و يجزيه ما فعل عن صلاة العصر، و وجه دلالته على المقصود واضح.

و يجب أيضا القصد إلى عنوان الفرض و النفل، لأنّهما ليسا عبارة عن مجرّد تعلّق الأمر الوجوبى أو الاستحبابى، و إلّا لكان المأتىّ به أولا بعد طلوع الفجر من الركعتين متعيّنا للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد و استحبّ له إعطاء درهم آخر إليه، فإنّه يتعيّن إعطاء الدرهم الأوّل للوجوب، و الدليل عليه سقوط الأمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامى قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲

و حينئذ فلو كان مجرّد تعلّق الأمر الوجوبى كافيا فى تحقّق عنوان الفرض، و مجرّد تعلّق الأمر الاستحبابى كافيا فى تحقّق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانهما، يلزم ما ذكر من تعين المأتى به أولا بعد طلوع الفجر لفريضة الصبح، كما عرفت فى المثال. فانقدح من ذلك أنّهما عنوانان مفتقران فى التحقق إلى القصد إليهما.

كما أنّه يجب القصد إلى عنوان القضاء و الأداء، لكون تميّز الصلاة التى لها أربع ركعات مثلا المأتى بها قضاء عن صلاة العشاء الفائتة عن صلاة الظهر و العصر الأدائيتين المشتركتين معها فى الصورة، إنّما هو بالقصد إلى كونها قضاء عنها، و إلّا لما كان وجه للنزاع فى تقديم القضاء على الأداء أصلا كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه لا يجب القصد إلى عنوان القصر و الإتمام وفاقا للمشهور «۱»، لأنّ القصر عبارة عن مجرّد ختم الصلاة فى الركعة الثانية، كما أنّ الإتمام عبارة عن إضافة الركعتين إليها، فلو شرع فى الصلاة فى مواضع التخيير بنية القصر، ثمَّ أراد الإتمام بعدد الإتيان بركعتين و أتم صحت صلاته، كما إنّه لو شرع فيها بنية الإتمام ثمَّ بدا له القصر فقصّر لم تبطل صلاته.

و كذلك لا يجب القصد إلى عنوان الانفراد فى صلاة الفرادى، و لا عنوان الإمامة فى الجماعة بالنسبة إلى الإمام، فإنّ صلاته كصلاة المنفرد بلا اعتبار خصوصية زائدة فيه أصلا، خلافا لأبى حنيفة من العامة «۲»، فإنّه اعتبر فى صلاة الإمام قصد الإمامة، و أمّا المأموم فيعتبر فى صلاته جماعة قصد الائتمام بإمام معيّن، و إلّا لم تصر صلاته جماعة.

---

(۱) المدارك ۳: ۳۱۱، رياض المسائل ۳: ۳۵۵، جواهر الكلام: ۹- ۱۶۵، مفتاح الكرامة: ۲- ۳۲۳، كشف اللثام ۳: ۴۱۵.

(۲) المجموع ۴: ۲۰۳، الخلاف: ۱- ۵۶۵ مسألة ۳۱۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳

العدول من الائتمام إلى الانفراد

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرّض للمسألة المعنونة فى صلاة الجماعة، و هى أنّه هل يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد فى أثناء الصلاة أم لا؟

فنقول: لا- يخفى أنّ هذه المسألة ليست معنونة فى كتب قدماء أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، لا- فى الكتب الموضوعة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم- كأكثر كتب المتقدمين «۱»، فإنّ المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها فى كتبهم الفقهية، من غير تعرّض لما هو خارج عن موردها، و استنباط حكمه منها، و لذا صار ذلك موجبا لطعن العامة عليهم، و النظر إلى فقه الإمامية بعين التحقير، و كان ذلك سببا لتصنيف الشيخ أبى جعفر الطوسى قدّس سرّه، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك فى مقدّمته «۲»- و لا فى سائر كتبهم.

و بالجملة: فلم يرد فى المسألة نصّ و لا ما يدل على وجوده كالذكر فى تلك الكتب، و لا أفتى بحكمه أحد من المتقدمين، نعم ذكره الشيخ فى مواضع من المبسوط و الخلاف.

قال فى باب صلاة الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته و إن فارقه لعذر و تمّم صلاته صحّت صلاته و لا يجب عليه إعادتها «۳».

و قال فى الخلاف فى باب صلاة الخوف فيما إذا صلّى صلاة الخوف فى غير الخوف بعد الحكم بصحّة صلاة الامام و المؤتمين على أي وجه وقعت، و نقل الخلاف من بعض العامة ما هذا لفظه: دليلنا إنّه ليس على بطلان شيء من هذه

---

(۱) كالمقنعة للمفيد و المقنع للصدوق و النهاية للشيخ و الغنية لابن زهرة و الكافى لأبى الصلاح.

(۲) المبسوط ۱: ۱- ۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴

الصلوات دليل، فيجب أن تكون كلّها صحيحة، و من ادّعى أنّه من حيث فارق الإمام بطلت صلاته، فعليه الدليل «۱».

و قال فيه أيضا فى باب صلاة الجماعة: مسألة فيها ثلاث مسائل و مجملها هى مسألة الاستخلاف، و نقل نيّة الجماعة إلى الانفراد، و العدول عن الانفراد إلى الجماعة، ثمّ قال: دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، و قد ذكرناها فى الكتاب الكبير، و لأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادّعى المنع فعليه الدلالة «۲»، انتهى.

و لا يخفى أنّ التمسّك بإجماع الفرقة و أخبارهم الظاهر فى كون المسألة منصوصة إنّما هو لخصوص المسألة الاولى «۳»، و إن كان ظاهر العبارة خلافه، و أنّ إجماع الفرقة و أخبارهم قائم على المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نصّ بالنسبة إلى ما عدى المسألة الاولى، و لم يذكر نصّا على ذلك لا فى كتابه الكبير المسمّى بالتهذيب، و لا فى غيره.

نعم يمكن استفادة حكم الأخيرتين، ممّا ورد فى مسألة الاستخلاف، لأنه مبنى على صيرورة الصلاة فرادى، ثمّ جماعة، فباعتبار صيرورتها فرادى يصح العدول من الجماعة إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها ثانيا جماعة بعد الفرادى، يصح العدول من الانفراد إلى الجماعة.

هذا، و لكن الاستفادة ممنوعة، لأنّ الاستخلاف ليس مبنيا على صيرورة الصلاة فرادى، حتى تصير جماعة ثانيا، لما سيأتى فى باب الجماعة. و كيف كان فقد عرفت أنّ الشيخ أوّل من تعرّض للمسألة فى بعض كتبه الفقهية- المصنّف على خلاف ما هو المتداول بين الفقهاء- كالمبسوط و الخلاف، و قد عرفت أيضا أنّ

---

(۱) الخلاف ۱: ۶۴۸ مسألة ۴۲۰.

(۲) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

(۳) و هى: من صلّى بقوم بعض الصلاة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵

مختاره فى الأوّل التفصيل بين صورة العذر فيجوز، و غيرها فلا يجوز.

ثمّ لم يتعرّض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيلة «۱»، فإنّه تعرّض لها فيها تبعا له، حيث عدّ فى جملة محظورات الجماعة مفارقة الإمام لغير عذر. هذا، و ظاهر جماعة من المحققين كالمحقّق «۲»، و العلّامة «۳»، و الشهيد الثانى القول بالجواز مطلقا. و اختار أكثر المتأخرين كصاحبى الحدائق، و المدارك، و النراقى فى المستند «۴»، و صاحب المفاتيح «۵»، و شارحه المحقّق البهبهانى قدّس سرّهم المنع مطلقا «۶».

ثمّ إنّ القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأوّل: إنّ قصد الانفراد لا يؤثّر فى صيرورة الصلاة فرادى، بل الصلاة المنعقدة جماعة تبقى على حالها إلى آخر الصلاة، سواء عدل عنها بالنية إلى الانفراد، أم لم يعدل، و مقتضى هذا الوجه أنّه لو عدل عنها بعد الركعة الأولى تسقط القراءة عنه بالنسبة إلى الركعة الثانية، و كذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام.

و بالجملة: يترتّب على صلاته جميع أحكام صلاة المأموم، لأنّ المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلا.

الثانى: إنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، إلّا أنّ العدول عن الائتمام إلى الانفراد، و جعل الصلاة المنعقدة جماعة على غير ما انعقدت عليه منهىّ عنه فى الشريعة، أو يقال: إنّ الواجب إدامة الصلاة جماعة و إبقائها على

---

(۱) الوسيلة: ۱۰۶.

(۲) المعتبر: ۲- ۴۴۸، شرائع الإسلام: ۱- ۱۱۶.

(۳) تذكرة الفقهاء: ۴- ۲۶۹ مسألة ۵۵۷، مختلف الشيعة: ۳- ۷۴، مسالك الأفهام ۱: ۳۲۰.

(۴) الحدائق: ۱۱- ۲۴۰، مدارك الأحكام ۴: ۳۷۹، مستند الشيعة ۸: ۱۶۳.

(۵) بل هو رحمه اللّه جوّزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۴.

(۶) نقله عنه فى جواهر الكلام ۱۴: ۲۱.

حالها الأوّل، و عدم العدول عمّا انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ العدول لا يوجب إلّا مخالفة تكليف تحريمى أو وجوبى، من غير أن تصير الصلاة فاسدة، و إلى هذا الوجه ينظر ما استدلّ به الشيخ فى الخلاف فى عبارته المتقدمة، من عدم الدليل على كون العدول منهيا عنه و أنّ الأصل الإباحة، و ما ذكره العلّامة فى بعض كتبه «۱»: من أنّ الجماعة فضيلة للصلاة، فالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة فى بعض أجزاء الصلاة، و مراده إنّه كما أنّ الجماعة لا تكون واجبة عند الشروع فى الصلاة، كذلك لا يجب إبقائها و إدامتها إلى آخر الصلاة.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيرورة الصلاة فاسدة، فالعدول عن الائتمام إلى الانفراد لا يؤثر فى مجرّد مخالفة حكم تكليفى، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر فى فساد الصلاة و بطلانها، و إلى هذا يرجع ما استدل به بعض القائلين بالمنع «۲»، من أنّه ليس فى الشريعة صلاة مركّبة من الجماعة و الفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشريع محض، فلا تقع صحيحة.

الرابع: إنّ سقوط القراءة بالنسبة إلى المأموم، و كذا سائر ما يسقط عنه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعة، و أمّا لو وقع بعض أجزائها جماعة و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءة، و لا سقوط غيرها.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، و أنّ الصلاة لا تبطل من هذه الجهة، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها بدون القراءة مثلا، و هذا الوجه يختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشىء من وظائف المنفرد،

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۱.

(۲) مدارك الاحكام: ۴- ۳۷۹.

و أمّا فى غير هذه الصورة فلا يجرى، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأنّ المفروض أنّ بطلانها ليس لمجرّد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفة المنفرد، و المفروض عدمه فى غير تلك الصورة.

هذا، و يرد على الوجه الأوّل- و إن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين- إنّه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثّرا فى صيرورة الصلاة فرادى، و لا يقول به القائل بالجواز أيضا، حتى يورد عليه بأنّ الاستصحاب يقتضى عدم التأثير، بل لأنّه لمّا كانت صيرورة الصلاة جماعة تحتاج إلى قصد الاقتداء، و جعل الصلاة تبعا لصلاة الإمام كما عرفت.

و هذا المعنى كما أنّه يتوقف على قصد الاقتداء فى أوّل الشروع فى الصلاة، كذلك إبقائه و إدامته متوقف على استدامة القصد، فبمجرّد رفع اليد عن قصد الاقتداء الراجع إلى قصد التبعية فى مقام العبادة تبطل الجماعة، و تصير الصلاة فرادى، لا أنّ صيرورتها كذلك تحتاج إلى قصد الانفراد و تأثير من ناحيته، و لذا ذكرنا أنّ المنفرد لا يحتاج إلى قصد الانفراد، بل يكفى مجرّد عدم قصد الاقتداء و عدم جعل صلاته تبعا لصلاة غيره.

هذا، لو أريد عدم التأثير، و بقاء الصلاة جماعة، كما هو الظاهر منه بل صريحه، و أمّا لو أريد بأنّ قصد الانفراد لا يؤثر فى صيرورة الصلاة فرادى، كما أنّه لا يوجب بقاء الجماعة، فهذا يرجع إلى أنّ قصد الانفراد يوجب بطلان الصلاة، كما هو مقتضى الوجه الثالث و الرابع.

و يرد على الوجه الثانى أنّ كون العدول عن الائتمام إلى الانفراد منهيا عنه، أو الإبقاء و الإدامة مأمورا به، مبنيّ على أن لا تكون الصلاة التى وقع بعض أجزاؤها جماعة، و بعضها فرادى مشروعة، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها، فلا مجال للنهى عن العدول أو الأمر بالإبقاء كما هو واضح.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸

و بالجملة: فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث، كما أنّ الوجه الرابع يرجع إلى ذلك الوجه أيضا، لأنّ القول بكون سقوط القراءة عن المأموم و غيره- ممّا يتعلّق به من حيث كونه مأموما مبنيا على بقاء الائتمام إلى آخر الصلاة- متوقف على عدم مشروعية العدول فى الأثناء، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيته فلا يبقى مجال لهذا الوجه أصلا.

فالعمدة فى المقام هو الوجه الثالث الراجع إلى عدم مشروعية الصلاة المركّبة من الجماعة و الفرادى، و لا يخفى إنّه إن كان المراد عدم وجود صلاة وقع بعض أجزاؤها جماعة و بعضها فرادى فى الشرع أصلا، فيرده وقوع ذلك فى موارد كثيرة، كاقتداء المتمّ بالمقصّر، و الصلاة الرباعية بالثلاثية، و الثلاثية بالثنائية، و صلاة المأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

و قد ورد النصّ فى بعض موارده، كالتسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد، و عرض للمأموم حاجة. و قد روى أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله صلّى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة، ثمَّ خرجت من صلاته و أتمت منفردة «۱».

و عن جابر قال: كان معاذ يصلّى مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله العشاء ثمَّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبى صلّى اللّه عليه و آله صلاة العشاء فصلّى معه ثمَّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة فتأخر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان فقال: ما نافقت و لكن لآتين رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فأخبره فأتى النبى صلّى اللّه عليه و آله فذكر ذلك له فقال له: أ فتّان أنت يا معاذ؟ مرّتين و لم ينكره النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۲».

و بالجملة: فلا إشكال فى وقوع نظيره فى الشريعة، و إن كان المراد به إنّه إذا اقتدى بالإمام و جعل صلاته تابعة لصلاته، فاللازم عدم رفع اليد عن الاقتداء ما

---

(۱) صحيح البخارى ۵: ۶۳ ح ۴۱۲۹، سنن النسائى ۳: ۱۶۸ ح ۱۵۳۳، سنن أبى داود ۲: ۱۳ ح ۱۲۳۸.

(۲) صحيح مسلم ۴: ۱۵۲ ح ۱۷۸، سنن أبى داود ۱: ۲۱۰ ح ۷۹۰، سنن البيهقى ۲: ۳۹۲- ۳۹۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹

دام يمكن بقاؤه، لعدم فراغ الإمام عن صلاته، و حينئذ فلا ينافى تلك الموارد التى وقع بعض أجزاء الصلاة جماعة، و بعضها فرادى، فيرجع النزاع إلى هذا المعنى.

و البطلان حينئذ يبتنى على أن تكون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة دون الاجزاء، كما أنّ القول بالجواز مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لكلّ جزء من أجزاء الصلاة مستقلا، فاللازم فى هذا المقام النظر فى هذا المعنى، و أنّ الجماعة التى توجب الفضيلة للصلاة، هل هى وصف لمجموع الصلاة- بمعنى أنّ الصلاة التى وقعت بتمامها جماعة يزيد ثوابها على الصلاة منفردا بخمس و عشرين درجة، كما ورد فى النبوى الشريف «۱»- أو أنّها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة؟، بمعنى أنّ وقوع القراءة مثلا جماعة لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكلّ جزء وقع جماعة فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمس و عشرين درجة.

و لا يخفى أنّ النزاع فى هذه المسألة ليس مبنيا على أنّ وصف الجماعة هل له مدخلية فى حقيقة الصلاة؟ بمعنى أنّ صلاة الجماعة و الفرادى نوعان من طبيعة الصلاة- كصلاة الظهر و العصر- أو أنّها وصف عارض لبعض الأفراد التى توجب أفضليّته، كوقوعها فى المسجد مثلا؟

و ذلك لأنّ النزاع جار و لو بناء على الوجه الثانى، لما عرفت من أنّ مرجع البحث إلى أنّ الجماعة وصف لمجموع الصلاة أو لكلّ

جزء منها، و هذا لا يتوقف على الوجه الأوّل أصلا، بل نقول: إنّه لا وجه للالتزام بأنّ صلاة الجماعة و الفرادى نوعان من طبيعة الصلاة، و لم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثانى، و النزاع إنّما وقع بناء عليه.

و حينئذ فنقول: لو قلنا بأنّ المعروف لوصف الجماعة هو كل جزء من الأجزاء

---

(۱) سنن ابن ماجه ۱: ۲۵۸- ۲۵۹ ب ۱۶، سنن الترمذى ۱: ۲۵۵ ب ۴۷، صحيح البخارى ۱: ۱۷۹ ب ۳۰، ح ۶۴۵، و ۶۴۶ و ۶۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰

على سبيل الاستقلال، فاللازم جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة أيضا، إذ المصلّى عند كل جزء يكون مخيّرا بين أن يأتى به جماعة أو فرادى، و لا تتوقف صيرورة الجزء اللاحق متّصفا بوصف الجماعة، على أن يكون الجزء السابق أيضا كذلك، بل يمكن أن يقع الجزء السابق فرادى، و اللاحق جماعة.

كما أنّه بناء على هذا القول يجوز الاقتداء فى صلاة واحدة بأشخاص متعدّدة، فيجوز الاقتداء فى القراءة مثلا بزيد، و فى الركوع بعمرو، و فى السجود ببكر، و هكذا، و أيضا فاللازم على هذا القول أن يكون اتّصاف كل جزء من أجزاء الصلاة بوصف الجماعة موقوفا على قصد الائتمام بالنسبة إلى ذلك الجزء.

فعند الشروع فى كلّ جزء يلزم أن يكون قصد الاقتداء فيه مقارنا للشروع فى الإتيان به، لو أراد صيرورته جماعة، لما عرفت من أنّ تحقّق عنوان الاقتداء متوقف على القصد إليه، و بدونه تصير الصلاة فرادى، و إن لم يقصد ذلك، لأنّه ليس إلّا مجرّد عدم وقوع الصلاة جماعة.

و هذا بخلاف ما لو كانت الجماعة وصفا لمجموع الصلاة، فإنّه يكفى فى صيرورتها كذلك القصد إلى عنوان الاقتداء حين الشروع فيها، و لا يحتاج إلى ذلك القصد عند الشروع فى كل جزء، بل يكفى مجرّد كون القصد عند الشروع باقيا فى ارتكازه، و هو الذى يعبّر عنه بالاستدامة الحكمية.

ثمَّ إنّ التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد- كما وقع فى أكثر العبارات- أو بنقل النية- كما وقع من الشيخ فى عبارة الخلاف «۱»- ربما يؤيد كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة، إذ بناء على القول الأوّل لا يصدق العدول و لا النقل كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد استدلّ على جواز العدول من الائتمام إلى الانفراد، بما ورد فى

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱

بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد «۱»، بدعوى إنّه لم يقل أحد بالتفصيل فى جواز العدول بين مورد الرواية و غيره، فيجوز مطلقا.

و لا يخفى أنّ هذا الاستدلال مبنىّ على أن يكون مورد الرواية جائزا فيه قصد الانفراد، غاية الأمر أنّه يتعدّى عنه إلى سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنّه فى محلّ المنع، لأنّ مجرّد جواز التسليم قبل الإمام كما ورد فى الرواية لا يتوقف على صيرورة صلاته فرادى، بل صلاته باقية على الجماعة ما دام لم يفرغ منها.

غاية الأمر أنّه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، و الحاصل أنّ جواز التسليم قبل الإمام ليس من أفراد المسألة حتى يتمسّك به عليها، بل مرجعه إلى أنّ ما يكون واجبا على المأموم عند صيرورة صلاته جماعة- و هو وجوب متابعة الإمام فى الأفعال- يرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأنّ متابعة الإمام فى الأفعال ليست مقومة للجماعة، لأنّها عبارة عن مجرّد اجتماع الناس لأجل العبادة، و جعل واحد منهم واسطة بينهم و بين معبودهم، بحيث يجعلون عبادتهم تابعة لعبادته، و خضوعهم متعقّبا لخضوعه.

و أمّا متابعته فى الأفعال فليست ممّا له مدخلية فى حقيقة الجماعة، نعم يجب على كل مأموم عند قصد الاقتداء و جعل صلاته تبعا، متابعة الإمام فى الأفعال، فإذا ارتفع الوجوب فى بعض الموارد لعذر فلا يلزم من ذلك ارتفاع الجماعة، و مورد الرواية من هذا القبيل، لا من موارد صيرورة الجماعة فرادى، و لذا ذكرنا فى صلاة ذات الرقاع انّ صلاة كل من الطائفتين تقع بتمامها جماعة.

غاية الأمر إنّه بعد تماميّة سجود الركعة الأولى يزول وجوب المتابعة بالنسبة إلى الركعة الثانية، كما إنّه عند تماميّة سجود الركعة الثانية، لا يجب على الطائفة

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۷ ح ۱۱۶۳، التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۵، الوسائل ۸: ۴۱۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۴ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲

الثانية متابعة الإمام، إلى أن يفرغ منها، بل بمجرّد رفع الرأس من السجود تقوّم الطائفة الثانية للإتيان بالركعة الثانية، و الإمام يطيل التشهّد حتّى تبلغ الطائفة الثانية إليه فيسلّم بهم.

و أنت خبير بأنّ وجوب إطالة الإمام التشهد حتى يسلم بهم، دليل على أنّ صلاتهم لم تخرج من الجماعة إلى الفرادى، و إلّا فلا وجه لذلك أصلا كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ هنا وجها قويّا يمكن أن يستدلّ به للقول بالجواز، و هو: إنّه يستفاد من دعوى الشيخ فى الخلاف اتّفاق أصحابنا الإمامية على جواز العدول «۱»، بأنّ ذلك كان متداولا بين الناس فى مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامة الجماعة أصلا، و إلّا فلو فرض خلافه و الناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب فى مقابل العامة، بل لم يكن وجه لذكر المسألة فى كتاب الخلاف الذى بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافية بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شىء ربما يمنع من القول بالجواز، و هو إنّه قد عرفت أنّ القول بالجواز فى المسألة مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لأجزاء الصلاة، و قد عرفت أيضا أنّ لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد، كذلك يجوز نقل النيّة إلى الجماعة، مع أنّه لا- يجوز عند الأصحاب عدا الشيخ فى الخلاف، فإنّه أفتى بالجواز فى المسألتين، و كذا صاحب الجواهر «۲»، فإنّه يظهر منه تقوية القول بالجواز.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض المحققين من المعاصرين «۳»، من أنّه لو نوى الانفراد فى أثناء الجماعة جاز، و لو نوى ذلك عند الشروع فى الصلاة فالجواز محلّ إشكال، فإنّ المستفاد من ذلك أنّ المرتكز فى أذهان الفحول من الفقهاء، أنّ

---

(۱) الخلاف: ۱- ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

(۲) جواهر الكلام: ۱۴- ۲۳.

(۳) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۵۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳

صيرورة الصلاة جماعة، إنّما تحصل بأن يجعل مجموع الصلاة تابعا لصلاة الغير و مرتبطا بها، دون كل جزء منها، و إلّا فلو كانت الجماعة وصفا للأجزاء على سبيل الاستقلال لا منافاة بين نيتها و نية الانفراد فى الأثناء فى ابتداء الصلاة، إذ متعلق نية الجماعة هى صيرورة بعض الأجزاء جماعة، و متعلّق نية الانفراد هى صيرورة البعض الآخر كذلك، فلا تنافى بينهما أصلا.

فالإشكال إنّما نشأ من حيث عدم إمكان اجتماع النيتين عندهم، و هو متفرع على كون الجماعة وصفا للصلاة لا لأجزائها، و هذا بخلاف ما لو عدل فى الأثناء، فإنّ قصد الجماعة صار متمشّيا منه، فصارت صلاته جماعة، فنية الانفراد فى الأثناء إنّما هى عدول عنها، فلا تنافى بينهما.

و بالجملة: فعدم جواز نية الانفراد فى الابتداء، و كذا عدم جواز نقل النية من الانفراد إلى الائتمام، ممّا يدل على أنّ الجماعة وصف للصلاة دون الأجزاء، و مع هذا فلا يجوز الاعتماد على القول بالجواز، فالإنصاف أنّ المسألة فى غاية الإشكال، و الأخذ بالاحتياط يقتضى عدم الانفراد فى أثناء الصلاة، ما دام يمكن بقاء الجماعة، لعدم فراغ الإمام عن الصلاة، و مع عدم الإمكان يكون الانفراد قهريا، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

ثمّ إنّه قد يستدلّ على المنع كما فى المدارك «۱» و غيره، بصحيحة علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام. و قد سأله عن إمام أحدث فانصرف و لم يقدّم أحدا ما حال القوم؟ قال عليه السّلام: «لا صلاة لهم إلّا بإمام» «۲».

و لا يبعد أن يكون المراد بالسؤال انّه هل تكون صلاة القوم باقية على الجماعة إلى انتهائها و لو من دون إمام، فأجاب عليه السّلام بأنّ بقاء القدوة مشروط بوجود الإمام،

---

(۱) مدارك الأحكام ۴: ۳۷۸.

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۲ ح ۱۱۹۶، التهذيب ۳: ۲۸۳ ح ۸۴۳، الوسائل ۸: ۴۲۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۷۲ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴

لا أنّ صحة الصلاة متوقفة عليه، فالرواية لا تدلّ على المنع فى المقام.

تنبيه: قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ النزاع فى المسألة ليس مبنيا على كون الجماعة و الفرادى نوعين متغايرين، أو فردين من نوع واحد، بل النزاع يجرى و لو قلنا بالثانى، فإنّه و إن كانت الجماعة بناء عليه وصفا عارضا لبعض الأفراد يوجب أفضليته على سائر الأفراد، و ليست لها مدخلية فى قوام الصلاة و حقيقتها، نظير وقوعها فى المسجد، إلّا أنّها باعتبار كونها من العناوين القصدية المتوقفة على القصد، قد وقع النزاع فى جواز العدول عنها إلى الانفراد.

و هذا بخلاف سائر الأوصاف العارضة لبعض الأفراد، كوقوعها فى المسجد، فإنّه لم يقع خلاف من أحد فى أنّه يجوز أن يقع بعض الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، و ليس ذلك إلّا لعدم كونها من العناوين القصدية حتى يجرى فيها النزاع.

لو انكشف الخلل فى صحّة صلاة الجماعة

إنّ من المسائل المتفرّعة على ما ذكرنا- من كون الجماعة عنوانا قصديا- مسألة أخرى مذكورة فى باب الجماعة أيضا، و هى أنّه لو نوى الاقتداء و جعل صلاته مرتبطة بصلاة الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى صحة الصلاة جماعة، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فيها كذلك، كما إذا انكشف وجود الحائل بينه و بين الإمام، أو بين صفوف المأمومين، أو عدم الاتّصال به، أو كون موضع الإمام أعلى من محلّ المأموم، و غير ذلك ممّا اعتبر فى صحة الجماعة وجودا أو عدما، فهل يكون ذلك مضرّا بصحّة الجماعة فقط، أو يوجب بطلان الصلاة من رأس؟

و بعبارة أخرى، هل تكون تلك الأمور معتبرة فى تحقق الاقتداء- بمعنى أنّ مجرّد قصد الاقتداء لا يوجب تحققه لو لم تكن هذه الأمور متحققة، فكما أنّه يتوقف

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵

على القصد، كذلك يتوقف عليها- أو أنّ تحقق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلّا على مجرّد القصد، و هذه الأمور معتبرة فى صحة الصلاة بعد اتّصافها بأنّها صلاة المقتدى، لا فى صدق الاقتداء؟

لا إشكال بل لا خلاف فى بطلان الصلاة لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترك القراءة فى الركعتين الأوليين، أو زاد ركنا،

كالركوع و السجود، أو غير ذلك من الأمور التى يكون الإخلال بها فى حال الانفراد مضرا بصحة الصلاة.

وجه البطلان فى هذه الصورة واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعة، و صحتها فرادى متوقفة على الإتيان بما هو وظيفة للمنفرد، و المفروض الإخلال به. إنّما الإشكال فيما لو لم يخلّ بوظائف المنفرد أصلا، و أنّه هل تكون الجماعة غير متحققة، أو تكون الصلاة فاسدة؟

فنقول: إنّ فى المسألة وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين و المتوسطين القول بالبطلان «۱»، كما أنّ المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحّة الصلاة فرادى «۲»، و يمكن أن يستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الدالة على اعتبار تلك الأمور، مثل صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الواردة فى مسألة الحائل، حيث قال عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام و بينهم و بين الصفّ الذى يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة فإن كان بينهم سترة أو جدار

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴ و ۱۱۴۶، المبسوط ۱: ۱۵۵- ۱۵۶، الوسيلة: ۱۰۶، المهذّب ۱: ۷۹ و ۸۱، السرائر ۱: ۲۸۳ و ۲۸۹، الغنية: ۸۸، الكافى فى الفقه: ۱۴۴، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۲- ۱۱۳، نهاية الأحكام ۲: ۱۲۲ و ۱۲۴.

(۲) مستند الشيعة ۸: ۱۳۰ و ۱۳۴، كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۲۸۰، العروة الوثقى ۱: ۶۱۲ مسألة ۱۰ و ص ۶۱۴ مسألة ۱۸، كتاب الصلاة للمحقّق النائينى: ۳۳۸.

فليس تلك لهم بصلاة.» «۱».

فإنّ ظاهره نفى حقيقة الصلاة مع وجود الحائل بين الإمام و المأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لا نفى صحة الجماعة فقط، و مثله فى الدلالة على ذلك خبر السكونى الوارد فيما لو صلّى اثنان فقال: كل منهما كنت إماما أو قال كنت مأموما حيث روى «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام فى رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك و قال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامّة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتمّ بك؟ قال: فصلاتهما فاسدة و ليستأنفا» «۲».

فإنّ الحكم ببطلان صلاتهما فيما لو قال كل واحد منهما: كنت آتمّ بك مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، لا ينطبق إلّا على كون وجود الإمام معتبرا فى صحة صلاة المقتدى، لا فى صحة أصل الاقتداء حتى لا ينافى بطلانه صحة أصل الصلاة. و بالجملة: لو كان وجود الإمام شرطا فى تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاة و لو فرادى كما لا يخفى، و الاعتراض على الرواية من حيث السند يندفع بأنّ ضعفها مجبور باشتهارها بين الأصحاب فتوى و رواية، بل كما فى المصباح «۳» تكون العلّة فى تعرّضهم لهذا الفرع مع كونه من الفروع الفرضية التى لا يكاد يتفق الابتلاء بها إلّا نادرا إنّما هو ورود الرواية فى مورده، فالظاهر أنّ الرواية مقبولة عند الأصحاب و لا وجه لطرحها أصلا.

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴، الكافى ۳: ۳۸۵ ح ۴، التهذيب ۳: ۵۲ ح ۱۸۲، الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۲ و ص ۴۰۷ ب ۵۹ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۷۵ ح ۳، الفقيه ۱: ۲۵۰ ح ۱۱۲۳، التهذيب ۳: ۵۴ ح ۱۸۶، الوسائل ۸: ۳۵۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۹ ح ۱.

(۳) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۶۵۵.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ورد فى صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقدا لشروط الإمامة، مثل ما ورد فيما

صلّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثمّ ظهر كونه يهوديا من عدم وجوب الإعادة «۱»، لا يدل على الصحة فى المقام، و إنّ فقدان الشرط لا يضرّ بصحّة الصلاة، و ذلك لأنّ الشرط ليس هو الإسلام الواقعى، بل إحرازه بالأمارة أو بالأصل، و المفروض تحققه فى مورد الرواية.

و بالجملة: فالنزاع فى المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض فى الرواية تحققه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أنّ الظاهر تحقّق الإخلال بوظائف المنفرد فى الرواية و لو نادرا، إذ يبعد عدم تحققه مع بعد المسافة بين خراسان و بغداد، و طول المدّة فى الطريق، خصوصا فى الأزمنة السابقة، و حينئذ فلا يجوز التمسّك بها للمقام بعد كون البطلان فى صورة الإخلال بوظائف المنفرد موردا للاتّفاق هنا كما عرفت.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ القدر المتيقّن و إن كان هو اعتبار الأمور المعتبرة فى صحة الجماعة فى تحقّق أصل الاقتداء، لا فى صحة صلاة المقتدى إلّا أنّك عرفت ظهور بعض الأخبار فى البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادة الصلاة و استئنافها.

ثمّ إنّك عرفت أنّ الصلاة من العناوين القصدية التى لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلّا بالنية، فاعلم أنّ هذا القصد معتبر حين الشروع فى العمل، إذ مجرّد كونه قاصدا سابقا لأداء الدين مثلا لا يوجب صرف العمل إلى ذلك العنوان، و كذا الحكم فى جميع العناوين القصدية التى منها عنوان الصلاة.

---

(۱) الكافى: ۳- ۳۷۸ ح ۴، التهذيب ۳: ۴۰ ح ۱۴۱، الفقيه ۱: ۲۶۳ ح ۱۲۰۰، الوسائل: ۸- ۳۷۴ أبواب صلاة الجماعة ب ۳۷ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸

اعتبار قصد القربة فى الصلاة

إنّ قصد القربة من الأمور المعتبرة فى الصلاة زائدا على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنّه لا إشكال فى أنّ كلّ فعل اختياريّ صادر عن الفاعل المختار لا بدّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعية الصادرة من فاعليها، بمقتضى طبيعتها من غير شعور و لا إرادة، و كذا لا إشكال فى أنّ الإرادة لا تتعلّق أولا إلّا بما هو محبوب للفاعل بالذات، و مشتاق إليه بنفسه. ثمّ تتولّد من هذه الإرادة إرادة اخرى متعلّقة بما يتوقّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى و محبوبه الأولى، فالعطشان تتعلّق إرادته أولا برفع العطش، و ثانيا بشرب الماء كذا سائر المقدّمات.

و بالجملة: تعلّق الإرادة بالأفعال الصادرة إنما هو لكونها محبوبة لنفس الفاعل بالذات، أو دخيلا فى تحقق ما هو محبوب كذلك، و إلّا فمع عدم المحبوبية مطلقا لا يعقل تعلّق الإرادة بها. هذا فى الأفعال الدنيوية التى لا يترتب عليها إلّا الآثار الدنيوية.

و أمّا الأفعال العبادية فلا شبهة فى أنّ تعلّق الإرادة بها مع عدم كونها محبوبة للنفس و مشتاقا إليها أصلا لا بدّ من أن يكون ناشئا من الملائمة الحاصلة بينها و بين النفس فى بعض المراتب، إمّا لكون النفس مقهورة عند عظمة الحقّ جلّ جلاله و سطوته و جماله و جلاله، فتأتى بالعبادة خضوعا فى مقابل عظمته، و خشوعا فى مقابل الكمال المطلق الذى إليه يرجع كلّ الكمال، و إمّا لكونها شائقة إلى شكر نعماء اللّه لتوجّهها إلى أنّه تعالى وليّ النعم، فتأتى بالعبادة شكرا لنعمه، و إمّا لكونها شائقة إلى ما يترتب على فعل العبادة، من حصول الثواب الأخروى، أو خائفة عمّا يترتب على تركها من العقاب الأخروى، و إمّا لكونها شائقة إلى زيادة النعم

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹

الدنيوية، أو بقاء ما كان منها.

و لا يخفى أنّ هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلين فى كمال النفس و ضعفها، و الانصاف كفاية كلّ واحد منها فى صحة العبادة، و لو لا ذلك يلزم بطلان عبادة عامة الناس، و تكون الصحة حينئذ منحصرة على عمل الأنبياء و الأولياء فقط، مع أنّ هذه المراتب

ليست اختيارية للنفس، بل قد عرفت أنّ اختلافها يدور مدار ضعف النفس و كمالها، فلو كان بعض المراتب العالية معتبرا فى صحة العبادة، لكان اللّازم من باب المقدّمة تكميل النفس إلى تلك المرتبة، مع أنّه لم يكن ذلك ثابتا حتّى فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و بالجملة: لا إشكال فى عدم اعتبار تلك المراتب، و كفاية كلّ واحد منها و من المراتب الذاتية.

ثمَّ إنّ الوجه فى عدم تعرّض الأخبار لمسألة قصد القربة و اعتباره فى العبادات، إنما هو ما عرفت من أنّ الأفعال العبادية لا تكون محبوبة للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتى بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفكّ من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدّمة، و حيث إنّه قد يعرضها بعض الأغراض الدنيوية، فيمنع عن وقوعها على ما هى عليه بمقتضى طبعها الأول كالرياء و نحوه، فلذا قد تكرّر فى الأخبار ذكره «۱» و أنّه موجب لبطلان الصلاة.

و بالجملة: فلا إشكال فى اعتبار قصد القربة فى العبادات، و إن لم تتعرضه الأخبار، كما أنّه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام «۲». و القول بعدم اعتباره فى

---

(۱) الوسائل ۱: ۷۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۲.

(۲) الخلاف ۱: ۷۱، مسألة ۱۸، مستند الشيعة ۲: ۴۵- ۴۹، جواهر الكلام ۹: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۰۰ مسألة ۲۰۰، مدارك الاحكام ۳: ۳۰۹- ۳۱۰، الذكرى ۳: ۲۴۵، بداية المجتهد ۱: ۳۳.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۰

الطهارات الثلاث- كما حكى عن أبى حنيفة «۱»- و فى الزكاة و الخمس «۲»- كما ربما يمكن توجيهه خلافا للمتأخّرين من الإمامية «۳»- إنما هو لعدم كونها عبادة عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربة فى العبادة كما هو واضح.

ثمَّ إنّه ما اشتهر فى ألسنة المتأخّرين «۴»، و تكرّر فى كلماتهم بأنه يجب الإتيان بالعبادة بقصد إطاعة الأمر المتعلّق بها و امتثاله، و أنّه يجب توسيطه، و جعله مقدّمة لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، و كأنّه لا يحتاج إليه فى صيرورة العبادة عبادة، فإنّه يكفى فى ذلك مجرّد الإتيان بها، لكونها محبوبة للمولى، و موجبة لحصول القرب و ترتّب الثواب.

فإنّه إذا لم يكن للعبد غرض دنيوى مترتب على إتيانها- لعدم كونها محبوبة للنفس بالذات، أو بالتّبع، حتّى تتعلّق الإرادة بها من هذه الجهة- فالإتيان بها لا محالة يكون لغرض أخروىّ، و لكونها عبادة للّه تعالى، محبوبة له جلّ شأنه، و قد عرفت أنّ هذا هو الوجه فى عدم تعرّض الأخبار لاعتباره فى العبادات.

و بالجملة: فصيرورة الشيء عبادة إنما تتوقّف على أن لا تكون الإرادة المتعلّقة بإتيانها ناشئة من المبادى الدنيوية، و الأغراض المرتبطة بهذا العالم، نعم يعتبر مع

---

(۱) الخلاف ۱: ۷۱ مسألة ۱۸، بداية المجتهد ۱: ۳۳، كشف اللثام ۱: ۵۰۲، و هو قائل بعدم الاشتراط فى الطهارة المائيّة فقط لا مطلقا. راجع المجموع ۱: ۳۱۳، تذكرة الفقهاء ۱: ۱۳۹.

(۲) القائل هو الأوزاعى: المجموع ۶: ۱۸۰، المغنى لابن قدّامة ۲: ۵۰۲، الشرح الكبير ۲: ۶۷۳، تذكرة الفقهاء ۵: ۳۲۷، مسألة ۲۳۸.

(۳) المعتبر ۲: ۵۵۹، تذكرة الفقهاء ۵: ۳۲۷، مستند الشيعة ۹: ۳۷۴، جواهر الكلام ۱۵: ۴۷۱، رياض المسائل ۵: ۱۳۶، مدارك الأحكام ۵: ۲۹۹.

(۴) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۰۱- ۱۰۲، كشف اللثام ۳: ۴۰۸- ۴۰۹، جواهر الكلام ۹: ۱۵۴- ۱۵۶، مستند الشيعة ۵:

۱۱، الحدائق ۸: ۱۳– ۱۸، مدارک الأحکام ۳: ۳۰۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱

ذلک ورود الإذن من الشارع و لو کان فی ضمن الأمر، و أمّا اعتبار قصد إطاعة الأمر و امتثاله، فلا دليل عليه، کما أنّ اعتبار قصد القربة بمعناه الظاهری الذی يرجع إلی الإتيان بالعبادة لتحقّق القرب من المولی لا دليل عليه أيضا.

مضافا إلی ما عرفت من أنّ هذه المرتبة من المراتب السافلة فی مقام الإتيان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحديّين من الناس يکون الداعی له إلی العبادة مجرّد کون المعبود أهلا و مستحقّا لها، کما حکی عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: «إلهی ما عبدتک خوفا من عقابک و لا طعما فی ثوابک و لکن وجدتک أهلا للعبادة فعبدتک» «۱».

و مضافا إلی أنّه لو کان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبرا، لکان الواجب علی الناس معرفة القرب من اللّه تعالی بأیّ معنی حتّی يقصد ذلک المعنی، و من المعلوم خلافه.

و الذی ينبغی أن يقال: إنّ المعتبر فی صحة العبادة هو الذی يقتضی طبع العبادة و کذا طبع العابد الإتيان بها بذلک النحو، و حيث إنّ ذلک متحقّق غالبا بل دائما فی عامّة الناس بالنسبة إلی عباداتهم، بعد ما عرفت من عدم ترتّب غرض دنيوی عليه، فلذا تکون الأخبار خالية عن بيانه، و اعتباره فی الصلاة.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسدة التی تمنع عن وقوعها بمقتضی طبعها، فتکون صورتها صورة العبادة، و المقصود بها ترتّب الأغراض الدنيوية و هو الذی يسمّی بالرياء، فلذا قد تکرّر فی الأخبار ذکره و مذمّته و التوبيخ عليه، و إنه مبطل للصلاة.

و فی الحقيقة يکون مفاد تلک الأدلة الواردة فی الرياء إنّه لو لم يطرء علی العبادة

---

(۱) بحار الأنوار ۴۱: ۱۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲

هذا الأمر الذی يصرفها عن وجهها، فهی تقع بمقتضی طبعها عبادة، فالمعتبر فی صحّتها هو مجرّد خلوّها عن ذلک الأمر، إذ بذلک تقع علی ما هو مقتضی طبعها، سواء کان الداعی له إلی إتيانها کون المعبود أهلا لها، أو تحقق القرب إليه، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، و سواء کان قصد إطاعة الأمر و امتثاله واسطة فی ذلک أم لا.

ثمّ إنّک عرفت أنّ مقتضی الأخبار بطلان العبادة بالرياء و حرمته «۱»، و لا فرق فی ذلک بين أن يصير داعيا إلی الإتيان بمجموع العبادة أو ببعض أجزائها، کما أنّه لا فرق فی الثانی بين أن يکون الجزء من الأجزاء الواجبة أو المستحبة، لأنّ مرجع الرياء فی کلّ منهما إلی الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياء ليس إلّا لإظهار أنّه يصلّی کذلک.

نعم لو کان المستحب شيئا خارجا عن الصلاة، فالإتيان به رياء فی أثناء الصلاة لا يضر بصحتها، إلّا أن يرجع أيضا إلی الرياء فيها، و کذلک لا فرق فی الثانی- أی الرياء فی الأجزاء- بين تدارک الجزء و الإتيان به ثانيا و عدمه، و إن لم نقل ببطلان الأول من حيث الزيادة المبطلة.

هذا، و قد قيل «۲»: بعدم بطلان العبادة فيما لو نوی الرياء ببعض الأجزاء المستحبة، کالقنوت و رفع اليدين بالتکبير، و غيرهما من الأجزاء المستحبة للصلاة، لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا تؤثر فی بطلان الأجزاء الواجبة المأتیّ بها خالصا لوجه اللّه.

قال الشيخ المحقّق الأنصاری قدّس سرّه، فی کتاب الصلاة، فی وجه عدم البطلان، ما

---

(۱) الوسائل ۱: ۷۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۲.

(۲) مصباح الفقيه، کتاب الصلاة: ۲۳۸.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٣٣

هذا لفظه: «لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا يوجب الإخلال بالأجزاء الواجبة التى هى المناط فى تحقق الامتثال للأمر الوجوبى، و إن لم يحصل امتثال الأمر الاستحبابى المتعلّق بنفس المستحب، أو بالعبادة المشتملة عليه، و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن التمسّك للإبطال بما دلّ على بطلان كلّ عمل لم يخلص للّه، مثل رواية علىّ بن سالم «١» قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: قال اللّه سبحانه: «أنا خير شريك، من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبله إلّا ما كان خالصاً لى» «٢». و رواية زرارة و حمران عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لو أنّ عبدا عمل عملا يطلب به وجه اللّه و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركا» «٣»، و غير ذلك ممّا دلّ على بطلان العمل المشترك على وجه الإشاعة أو التبعيض «۴»، كما فيما نحن فيه، فإنّا لا نمنع بطلان هذه العبادة، بمعنى مخالفته للأمر الخاص المستحب المتعلّق بهذا الفرد الخاص، و لا يلزم منه عدم مطابقته للأمر بمطلق الماهيّة الموجودة فيه، الذى هو مناط التقرب بالعمل من حيث كونه واجبا.» إلى أن قال: «و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال كطول الركوع و السجود» «۵».

انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

و قال فى المصباح فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكورة ما ملخّصه: إنّه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاة: أنّها عمل، كذلك يصح إطلاقه

---

(١) هو على بن أبى حمزة البطائنى و أبو حمزة كنية أبيه و اسمه سالم (منه).

(٢) المحاسن ١: ٣٩٢ ح ٨٧۴، الكافى ٢: ٢٩۵ كتاب الايمان و الكفر باب الرياء ح ٩، الوسائل ١: ۶١. أبواب مقدّمة العبادات، ب ٨ ح ٩.

(٣) عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١، المحاسن ١: ٢١٢ ح ٣٨۴، الكافى ٢: ٢٩٣ ح ٣، الوسائل ١: ۶٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١ ح ١١.

(۴) الكافى ٢: ٢٩٣ باب الرياء، الوسائل ١: ۶۴. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١.

(۵) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ٨٨- ٨٩.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٣۴

على أجزاء العمل، لأنّ أجزاء العمل أيضا عمل عند العقل، و حينئذ فيصح أن يقال: إنّه أشرك فى قنوته مثلا، و أدخل فيه رضا غيره تعالى.

و حينئذ نقول: إنّ القنوت و الصلاة ليسا مصداقين للعامّ على سبيل التواطؤ، لاستحالة كون رياء واحد فردين من العام، فصدقه على سبيل التشكيك بمعنى أنّ صدقه على القنوت لذاته، و على الصلاة بواسطته، و حينئذ فمجرّد وقوع القنوت لغير اللّه لا يضرّ بوقوع الأجزاء الواجبة متقرّبا بها إلى اللّه تعالى، بعد كون كلّ واحد منهما عملا مستقلا، فغاية مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلا، لأنّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا يؤثر فى صيرورة الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، و دعوى إنّ المراد من العمل فى الروايات، الأعمال المستقلّة التى تعلّق بها أمر نفسى، مع أنها بلا بينة يكذبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل، و لذا لا يتوهّم أحد بطلان الحجّ بوقوع شى‌ء منه رياء مع عدم إمكان تداركه و عدم فوات محلّه، و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال، كطول الركوع و السجود «١». انتهى ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و أنت خبير بأنّ مرجع كلامهما إلى أنّ الرياء انّما وقع فى الصلاة بمرتبتها الكاملة الفاضلة، لأنّ المفروض إنّه نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، و مقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبة التى أدخل فيها رضا أحد من الناس، و هو لا ينافى صحتها بالمرتبة غير الكاملة التى أتى بها خالصا لوجه اللّه، متقربا بها إليه، لأنّه لم يشرك فيها، و لم يدخل رضا غيره تعالى، فلا

وجه للحكم ببطلانها من رأس.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ المرتبة غير الفاضلة- التى بها تتحقق طبيعة الصلاة المأمور بها، و تكفى فى امتثال الأمر الوجوبى المتعلّق بها- أتى بها على المفروض

---

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۳۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵

بعنوان الجزئية للصلاة، لأنّ القصد إنّما تعلّق بتلك المرتبة الكاملة، فغيرها لا يكون مقصودا إلّا بنحو الجزئية لتلك المرتبة.

و بالجملة: فالمصلّى إنما قصد امتثال الأمر الوجوبى بأفضل الأفراد، و المفروض بطلانه، لأنّه أشرك و أدخل فيه رضا أحد من الناس، و أمّا المرتبة غير الكاملة، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبى أصلا، فكيف يمكن الاجتزاء بها فى مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلّا جزء للفرد الذى يريد المصلّى أن يمتثل به.

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكره صاحب المصباح من صدق العمل على أجزاء الصلاة أيضا محلّ نظر بل منع، فإنّه لا يقال على من اشتغل بالصلاة، إلّا أنّه مشتغل بعمل واحد، كما أنّ الرياء فى بعض الأجزاء يوجب صحة إطلاق كونه مرائيا فى صلاته، و تنظيره أجزاء الصلاة بأفعال الحج ممنوع أيضا، فإنّ أفعال الحج كلّها عبادة بحيالها، يترتب عليها الثواب مستقلا، و الأولى التنظير بنافلة المغرب، المركبة من الصلاتين إذا أتى بالثانية منهما، مرائيا فيها من حيث انّها صلاة، و أمّا إذا رأى فيها من حيث إنّه يأتى بنافلة المغرب، فالظاهر بطلان الصلاة الأولى أيضا.

و الحقّ فى المقام أن يقال: إنّه لو نوى الرياء ببعض الأجزاء الواجبة ثمّ تداركه، بناء على عدم كون مثل هذه الزيادة مبطلا، أو نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، سواء تداركها أم لم يتداركك، فإنّ قصد الرياء فيها لا من حيث أنّها جزء للصلاة، بل من حيث أنّه يحسن القراءة مثلا، فالظاهر أنّه لا يضرّ بصحة الصلاة أصلا.

و أمّا لو نوى الرياء فيها من حيث أنّها جزء للصلاة، فالظاهر بطلانها بذلك، فإنّ قصد الجزئية بمثل هذا الجزء يؤثر فى صيرورة العمل عملا غير خالص أدخل فيه رضا أحد من الناس، و قد عرفت أنّ العمل لا يطلق على أجزاء الصلاة، لأنّه عبارة عمّا يؤتى به لترتّب الأثر المترقّب منه عليه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶

و بالجملة: فالرياء فى الجزء بما أنّه جزء من الصلاة يؤثر فى فساد العمل المشتمل عليه، و ليس كالإتيان بالجزء الذى لا يصلح للجزئية لسائر الموانع الأخر، كالقراءة غلطا و نحوه، فإنّ تأثيره ليس إلّا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحيث التئم الكلّ منه، و هذا بخلاف الرياء، فإنّه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأول ى، فالتدارك لا ينفع بوجه.

فانقدح أنّ الرياء فى الجزء، واجبا كان أو مستحبّا، إنما يكون كالرياء فى الكلّ، نعم قد عرفت إنّه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنّه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثمّ إنّه قد يوجه الصحة فى خصوص ما لو نوى الرياء بشىء من الأجزاء المستحبة، بأنّ هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلّقا للأمر الاستحبابى، و هو المركب الطويل المشتمل على الأجزاء المستحبة أو بعضها. ثانيهما ما يكون متعلّقا للأمر الوجوبى، و هو المركّب القصير المشتمل على الأجزاء المعتبرة فى طبيعة الصلاة، و المفروض أنّه نوى الرياء فى المركّب الأول، فلا وجه لبطلان الثانى الموجود فى ضمنه «۱».

هذا، و يرد عليه إنّه إمّا أن يقال بصدق الصلاة عليهما، أو على الأول دون الثانى، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزء للصلاة و لو على نحو الاستحباب، و ذلك واضح الفساد، كما أنّه على الثانى يلزم وجوب ما فرض مستحبا من الأجزاء، و

ذلك باطل أيضا.

فالواجب أن يقال: بأنّ الصلاة إنما تقال على مصاديقها بنحو التشكيك، و يكون لها مراتب من حيث الكمال و النقص، و المفروض أنّ المصداق المأتى به فى

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷

مقام الامتثال، قد أدخل فيه رضا أحد من الناس، فلا وجه لصحته، و الفرد الناقص لم يقصد تحقق الامتثال به أصلا.

و بالجملة: فلا فرق بين الأجزاء الواجبة و المستحبة من حيث اقتضاء الرياء فيها، لبطلان الصلاة كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه لا فرق فى بطلان العبادة بالرياء بين أن يكون الرياء تمام الداعى إلى الإتيان بها، أو بجزئها، أو بعضه، و على الثانى لا فرق بين أن يكون هو الأصل فى الداعوية، و القربة تابعة له، و بين العكس، و بين ما إذا تساويا فى الداعوية، كما أنّه لا فرق على الأخير بين أن يكون كلّ منهما مستقلا فى الدعوة، بأن كان كلّ منهما داعيا و لو لم يكن الآخر متحققا.

غاية الأمر إنّه حيث لا يمكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا محالة يكون التأثير مستندا إلى كليهما على سبيل الاشتراك، و بين أن لا يكون كلّ منهما كذلك، أى مستقلا فى الدعوة، بل صار المجموع داعيا إلى الإتيان بالعبادة أو بجزئها، هذا كلّه فى الرياء المقارن للعبادة و أمّا لو كان الداعى له إلى الإتيان بها هى القربة، أو سائر المراتب الأخر، ثمَّ عرض له ذلك بعد الفراغ منها، و صار مرائيا بالنسبة إلى العمل الذى أتى به، فالظاهر أنّه لا دليل على بطلان عبادته، بعد كون الداعى له إلى إتيان العبادة غير الرياء، هذا كلّه فى الرياء.

و أمّا العجب، فالظاهر أنّه ليس من قبيل الدواعى الباعثة على إتيان العمل، كالقربة أو الرياء، لأنّه عبارة عن مجرّد تخيّل العظمة للنفس، أو العمل، و النظر إليهما بعين الإعجاب، و هذا لا ارتباط له بمسألة الداعى أصلا، و لكنّه من الصفات المذمومة، و الرذائل الأخلاقية، كما ورد فى الأخبار الكثيرة مذمته، و التوبيخ عليه، على اختلاف ألسنتها.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸

فبعض الأخبار يدلّ على أنّ منشأه قلّة العقل «۱»، و بعضها الآخر على أنّ تأثيره يسبّب الانحطاط فى النفس، و صيرورتها ذات حزازة و منقصة، بمرتبة يكون الإتيان بالعمل السوء، ثمَّ الندم عليه أولى من العمل الحسن العارض له هذا الأمر «۲». و الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ من فضل اللّه على العبد، أن يحول بينه و بين العمل الحسن بتسليطه النعاس عليه «۳»، لأجل عدم إعجابه بذلك العمل، على تقدير الإتيان به.

و بالجملة: فلا إشكال فى كونه من الصفات المذمومة الكاشفة عن خسّة النفس، و انحطاط درجتها، و لكنّ الظاهر عدم الدليل على بطلان الصلاة به، و قد يتوهّم دلالة بعض الروايات عليه، و هو ما رواه يونس بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون فى صلاته خاليا فيدخله العجب فقال: «إذا كان أوّل صلاته بنية يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض فى صلاته و ليخش الشيطان» «۴». فإنّ ظاهرها أنّه لو دخله العجب فى أوّل الصلاة لكان مانعا عن صحتها، لمنافاته مع النية التى أريد بها الرب.

هذا، و لا يخفى أنّ هذا المعنى يستلزم البطلان، و لو دخله العجب فى الأثناء، فإنّه كما يجب الشروع فى العمل بتلك النية، كذلك تجب استدامتها إلى الفراغ منه، و لا يجوز الإتيان ببعض الأجزاء بنية أخرى، فينا فى ذلك مع الحكم بوجوب المضى و عدم كون الداخل مضرّا بصحتها.

---

(۱) الكافى ۱: ۲۷ ح ۳۱.

(۲) الكافى ۲: ۳۱۳ ح ۴.

(۳) الوسائل ۱: ۹۸. أبواب مقدّمة العبادات ب ۲۳ ح ۱ و ۴ و ۶.

(۴) الكافى ۳: ۲۶۸ ح ۳، الوسائل ۱: ۱۰۷. أبواب مقدّمة العبادات ب ۲۴ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹

فمعنى الرواية: إنّه لو كان الإتيان بالصلاة بداعى الرب فلا يضرّه العجب، و هذا راجع إلى أنّه لو كان شرط صحتها موجودا حين الشروع فلا ينافيه ذلك، لا أنّ مجرّد الشروع بنية الرب يكفى فى صحة الصلاة، و لو عرض فى أثنائها بعض الأمور المنافية لتلك النية. كيف و قد عرفت أنّ العجب ليس داعيا إلى العمل، و إلّا لأضرّ بصحة الصلاة، و لو دخل فى الأثناء كما لا يخفى. و فى الرواية إشعار بما ذكرنا، من أنّ المعتبر فى صحة العبادة ليس خصوص قصد الامتثال، و لا قصد التقرب، بل المعتبر هو الذى يقتضى طبع العبادة و العابد، و وقوعها على ذلك النحو كما عرفت.

ثمَّ إنّه لو ضمّ إلى القصد المعتبر فى العبادة بعض الضمائم الراجحة أو المباحة، كقصد الترغيب، أو التعليم، أو غيرهما، فلا إشكال فى عدم بطلان العبادة فى الضمائم المباحة، لو كانت تابعة لقصد الإخلاص و القربة، بمعنى أنّ الداعى إلى الإتيان بالعبادة إنما هو الإخلاص و القربة، بحيث لم يكن لتلك الضمائم مدخلية أصلا.

كما أنّه لا إشكال فى بطلان العبادة فيما لو كان قصد التقرب تابعا، و كان الداعى المحرّك للمكلّف إلى الإتيان بها هى نفس تلك الضمائم، كما إذا توضّأ بقصد التبرّد أو التسخن مثلا، بحيث لو لم يكن له هذا القصد لم يتوضأ أصلا، و كذا لا إشكال فى بطلانها فيما إذا كان كلّ من الداعيين قاصرا فى مقام التأثير و ناقصا عن التحريك، بحيث لو لم يكن فى البين إلّا واحد منهما لم يتحقّق منه العمل أصلا.

وجه البطلان ما عرفت من أنّ المعتبر فى العبادة أن يكون الداعى و المحرّك إلى الإتيان بها هو التقرب و نظائره، بحيث لا يكون للأمور الدنيوية مدخلية فيها

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰

أصلا، إنما الإشكال و الخلاف فيما إذا كان كلّ من الداعيين مستقلا فى التأثير، بحيث يؤثر كلّ منهما و لو مع عدم الآخر.

غاية الأمر إنّه حيث يكون اجتماع العلّتين و تواردهما على معلول واحد شخصىّ من المحالات العقلية، فلا محالة يكون التأثير مستندا إلى كليهما، فالمحكىّ عن كاشف الغطاء أنّه استقرب الصحة فى هذه الصورة «۱».

قال الشيخ رحمه اللّه فى توجيهه: و لعلّه لدعوى صدق الامتثال حينئذ و جواز استناد الفعل إلى داعى الأمر، لأنّ وجود الداعى المباح و عدمه حينئذ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعى المباح أيضا، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنّه لو أمر المولى بشىء و أمر الوالد بذلك الشىء، فأتى العبد مريدا لامتثالهما- بحيث يكون كلّ منهما كافيا فى بعثه لو انفرد- عدّ ممتثلا لهما.

ثمَّ أورد عليه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلى كلّ منهما، لامتناع وحدة الأثر و تعدد المؤثر، و لا إلى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، بل هو مستند إلى المجموع، و المفروض أنّ ظاهر أدلة اعتبار القربة ينفى مدخلية شىء آخر فى العمل، و أمّا المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كلّ من المولى و الأب.

نعم لمّا اجتمع الأمران فى واحد شخصىّ لا يمكن التعدد فيه، لم يكن بدّ من الإتيان به مريدا لموافقة الأمرين، و هذا غاية ما يمكن فى هذا الفرض من موافقة الأمر، بخلاف المقام، فإنّه يمكن تخليص الداعى لموافقة الأمر، و تحصيل التبرّد بغير وضوء إن أمكن، و إلّا تضعيف لداعى التبرّد، و تقوية لداعى الإخلاص، فإنّ الباعثين المستقلّين يمكن ملاحظة أحدهما من دون الآخر، كما لو أمر الشارع

بانقاذ ولده الغريق، فإنّه قد ينقذه لمحبة الولد محضا، من غير ملاحظة أمر الشارع، و قد

---

(۱) كشف الغطاء: ۵۴.

يكون الأمر بالعكس «۱»، انتهى.

و اعترض عليه فى المصباح بما ملخّصه: إنّ تضعيف الداعى النفسانى قد لا يكون ميسورا حتى يصح تعلّق التكليف به، ألا ترى إمكان تكليف الأب فى المثال المذكور بوجوب أن لا يكون إنقاذ الابن من حيث هو مقصودا له، نعم لو كان القصد المؤثر فى الفعل مجرّد الملاحظة أو الاخطار الصورى لكان ذلك ميسورا لكلّ أحد مطلقا، و إذ ليس فليس.

فحينئذ إمّا أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء و انتقال فرضه إلى التيمّم، أو يقال بكفاية إيجاد الفعل بداعى القربة، مع انضمامها إلى إرادة حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن فى مقام الإطاعة، و الأول مع مخالفته لظاهر الأدلة، بديهى الفساد و لا يلتزم به أحد، فيتعيّن الثانى «۲». انتهى.

أقول: و يمكن الفرق بين الداعى و بين العلّة الغائية، فإنّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، و هذا بخلاف الداعى، فإنّه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعى بالخصوص، و إن كان فى نفسه بعض الدواعى الأخر، الصالح للتحريك و الدعوة فتأمّل.

هذا كلّه فى الضمائم المباحة، و أمّا الضمائم الراجحة، فحكمها حكم الضمائم المباحة، فتبطل العبادة مع تبعية قصد القربة، أو كون الداعى هو المجموع، و فى صورة استقلالهما اشكال، و الأحوط وجوب الإعادة و اللّه أعلم.

اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه

يظهر من بعض الأصحاب اعتبار قصد التعيين فى العبادات زائدا على قصد

---

(۱) كتاب الطهارة للشيخ الأنصارى بحث الوضوء: ۹۵.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة: ۱۱۶.

القربة «۱»، بمعنى أنّه يجب أن ينوى خصوص الأمر المتعلّق بالمأتى به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعة واحدة مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلا بتحرير رقبة، و يوم الخميس أيضا بذلك، و علم التعدد من الخارج لا التأكيد، فيجب عند الإعتاق أن ينوى خصوص الأمر الصادر يوم السبت، أو يوم الخميس، و لا يكفى مجرّد الإعتاق بداعى مطلق الأمر، و طبيعته من غير تعيين الخصوصيات.

و أنت خبير بأنّ ذلك مجرّد ادعاء بلا بينة، إذ لا يعتبر فى العبادة إلّا أن يكون الداعى إلى إتيانها، هو الذى يقتضى طبع العبادة و العابد و الإتيان بها بذلك النحو.

و بعبارة اخرى أن لا يكون الداعى إلى إتيانها هى الأغراض الدنيوية.

و أمّا خصوصية الأمر فلا دليل عليه، نعم لو كان المراد من قصد التعيين ما ذكرنا من قصد العنوان الذى لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة بين عنوانين أو أزيد إلى واحد معيّن منهما أو منها إلّا بمجرّده كعنوان الصلاة، و كذا الأنواع الواقعة تحتها كالظهر و العصر و غيرهما، فلا إشكال فى اعتباره كما عرفت سابقا.

و لكن لا يخفى أنّ ذلك لا يتوقّف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلّق بصلاة الظهر مثلا، يجب الإتيان بها بقصد ذلك

العنوان، لأنّ صيرورتها كذلك تتوقّف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره فى بعض التوصليات أيضا، كما عرفت مثاله فيما تقدّم، بل لا يختصّ بالأحكام التكليفية، لاعتباره فى المعاملات أيضا كما مرّ.

ثمّ إنّه قد يطلق قصد التعيين و يراد به الامتثال على طريق العلم التفصيلى فى

---

(۱) مستند الشيعة ۵: ۱۱، كشف اللثام ۳: ۴۰۸– ۴۰۹، جواهر الكلام ۹: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۰۱، الحدائق ۸: ۱۳– ۱۸، مدارك الاحكام ۳: ۳۰۹.

مقابل الاكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالى، فيمن علم بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاـ على نحو الاجمال، و أتى بهما جميعا فى مقام الامتثال، مع التمكن من المراجعة إلى الأدلة، و استنباط ما يكون واجبا بالخصوص عند زوال يوم الجمعة، و كذا فى الأقل و الأكثر، فيما إذا دار أمر الجزء الزائد بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا.

فإنّ الظاهر أنّ الملاك فيهما واحد، فإنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنّ الامتثال هل يتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أنّ الآتى بصلاة الظهر لا يعلم أنّه يتحقّق بها الامتثال، أو بصلاة الجمعة التى يأتى بها بعدها، أو أتى بها قبلها، فالتفصيل بين الصورتين– كما حكى عن بعض «۱»، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزما للتكرار، كما فى المتباينين فلاـ يجوز، و بين ما إذا لم يكن مستلزما له، كما فى الأقل و الأكثر فيجوز– ممّا لم يعلم له وجه أصلا، لما عرفت من أنّ الملاك فيهما واحد، هذا فى الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فالحكم فيها أيضا كذلك، مثل ما إذا كان ثوبه الطاهر مشتبها بثوبه النجس مع تمكّنه من الصلاة فى خصوص الثوب الطاهر، إمّا لتمكّنه من الفحص و التمييز بينهما، أو من غسل أحدهما و الصلاة فيه، أو كان له ثوب ثالث يتمكّن من الصلاة فيه.

فإنّه قد يقال بوجوب الامتثال العلميّ التفصيلى، و عدم كفاية امتثال العلمى الإجمالى فى جميع الصور، نظرا إلى أنّ احتمال الأمر لا يكفى فى مقام الامتثال، مع التمكّن من الإتيان بما علم تعلّق الأمر به، كما فى المقام، حيث إنّ المفروض هو صورة تمكّن المكلّف من الامتثال العلمى التفصيلى، و إلّا فالاكتفاء بالامتثال العلمى

---

(۱) السرائر ۱: ۱۸۵– ۱۸۶، و حكى عنه الشيخ الأنصارى فى فرائد الأصول مبحث القطع: ۱۵.

الإجمالى ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، فالكلام إنما هو فى صورة التمكّن منه، و معه لا يكفى الإتيان بداعى احتمال الأمر.

أقول: لا يخفى إنّ مسألة الإتيان بداعى احتمال الأمر لا ارتباط لها بالمقام أصلا، فإنّه من الواضح أنّ الإتيان بالمأمور به فيما نحن فيه إنما هو بداعى الأمر المعلوم ثبوته، و الاجمال و الاشتباه إنما حصل فى ناحية المأمور به لا الأمر، و الإتيان بجميع الأطراف إنما هو لأجل تحصيل العلم بامتثال الأمر المعلوم المتعلّق إلى واحد منها معينا فى الواقع، غير معيّن عند المكلّف.

و بالجملة: فالمكلّف إنما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعا لا بكلّ واحد منها، و المفروض تعلّق الأمر به يقينا، و الإتيان بداعى احتمال الأمر انّما هو فيما لم يعلم بوجوده أصلا، كما فى جميع الشبهات البدوية الوجوبية، و أمّا فى مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال فى أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنما هو بداعى الأمر المعلوم.

بل يمكن أن يقال بأقوائية الداعى بالنسبة إلى المكلّف الذى يأتى بتمام الأطراف، تحصيلا للعلم بتحقّق المأمور به، لأنّه يتحمل فى مقام الامتثال مشقّة كثيرة لكى يعلم بتحققه، بخلاف المكلّف الذى لا يأتى إلّا بما يكون هو المأمور به يقينا كما هو واضح، فالإشكال فى الاكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالى من هذه الجهة، الراجعة إلى الإخلال بقصد القربة المعتبر فى العبادة ممّا لا ينبغى.

نعم يمكن أن يقال بأنّه يعتبر فى العبادة زائدا على قصد القربة، أن يعلم المكلّف تفصيلا، بأنّ المقرّب هل هذا الذى يأتى به أولا، أو

الذی یأتی به ثانیا؟ و لکن هذا ادعاء بلا بینهٔ و برهان.

نعم استظهر الشیخ رحمه اللّه فی رسالهٔ القطع، بل حکی عن بعض ثبوت الاتفاق علی عدم جواز الاکتفاء بالاحتیاط، إذا توقّف علی تکرار العبادهٔ «۱»، و استظهر من

---

(۱) فرائد الأصول: ۱۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵

المحکی عن الحلّی فی مسألهٔ الصلاهٔ فی الثوبین المشتبهین، عدم جواز التکرار للاحتیاط حتّی مع عدم التمکّن من العلم التفصیلی «۱»، و مرجعه إلی سقوط شرطیهٔ الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

و یظهر أیضا ممّا ذکره فی رسالهٔ الاشتغال «۲»، إنّه قد یقال بعدم جواز الاحتیاط، للزوم التشریع، و ذلک لأنّ قصد القربهٔ المعتبر فی الواجب الواقعی لازم المراعاهٔ فی کلا المحتملین لیقطع بإحرازه فی الواجب الواقعی، و من المعلوم أنّ الإتیان بکلّ من المحتملین بوصف أنّها عبادهٔ مقربهٔ موجب للتشریع بالنسبهٔ إلی ما عدا الواجب الواقعی، فیکون محرّما، فالاحتیاط ممّا لا یمکن فی العبادات، و إنما یمکن فی غیرها، لعدم اعتبار قصد القربهٔ فیها المستلزم لإتیان غیر العبادهٔ بوصف أنّها عبادهٔ کما عرفت.

و أما الإجماع فلا حجیهٔ له فی نظائر المسألهٔ، و قد حقّقنا فی الأصول «۳» أنّ حجّیّته منحصرهٔ بما إذا کان معقده من المسائل الأصلیهٔ المدونهٔ فی الکتب «۴» الموضوعهٔ لنقل الفتاوی المأثورهٔ عن الأئمهٔ الطاهرهٔ علیهم السّلام، بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم، و ذلک لکشفه عن وجود نصّ معتبر لم یصل إلینا، فحجّیته تکون من حیث الکشف الراجع إلی حجیهٔ المکشوف، لا الکاشف.

و أمّا المسائل التفریعیهٔ غیر المذکورهٔ فی تلک الکتب، بل الأصحاب ذکروها فی کتبهم المعدّهٔ لمثلها، فلا یکون الإجماع فیها حجّهٔ، خصوصا فی مثل المسألهٔ التی لم یتعرّضها إلّا قلیل من الأصحاب.

---

(۱) السرائر ۱: ۱۸۵- ۱۸۶، أحکام النجاسات.

(۲) فرائد الأصول: ۲۶۶.

(۳) نهایهٔ الأصول: ۵۳۸.

(۴) کالمقنعهٔ و النهایهٔ و المقنع و الانتصار و الغنیهٔ و الوسیلهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶

و أمّا التشریع فلا یخفی عدم استلزام الاحتیاط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب فی العبادهٔ لا یقتضی قصده فی کلّ من المحتملین، حتّی یلزم التشریع، بل اللّازم الإتیان بما هو الواجب فی الواقع بوصف أنّها عبادهٔ مقرّبهٔ، فیقصد فی کلّ منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذی یأتی به بعده، أو أتی به قبله، و هذا واضح جدّا.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا جواز الاکتفاء بالاحتیاط، و لو مع التمکّن من الامتثال العلمی التفصیلی، بلا فرق بین ما إذا کان متوقّفا علی التکرار، کما فی المتباینین، و بین ما إذا لم یکن کذلک، کما فی الأقل و الأکثر، و قد عرفت أیضا أنّ القائل بالمنع فی الأول، یلزمه القول بالمنع فی الثانی أیضا، فی خصوص ما إذا کان أمر الجزء الزائد مردّدا بین أن یکون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا کما لا یخفی.

العدول إلی صلاهٔ أخری

اشارهٔ

قد عرفت أنّه كما يجب قصد عنوان الصلاة، كذلك يجب قصد الأنواع المندرجة تحتها من الظهرية و العصرية و غيرهما، من العناوين التى لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة إلّا بالقصد إلى بعضها، و حينئذ فيقع الكلام فى أنّه إذا شرع فى الصلاة مع قصد بعض تلك العناوين، فهل يجوز له العدول فى الأثناء إلى بعضها الآخر.

كما إذا شرع فيها بقصد صلاة العصر، ثمَّ التفت فى الأثناء إلى أنّه لم يأت بصلاة الظهر بعد، فعدل إليها، أو العكس.

و كما إذا شرع فى نافلة الفجر بقصدها، ثمَّ عدل إلى فريضته، أو العكس.

و كما إذا شرع فى الصلاة بقصد عنوان الظهر فى وقته، ثمَّ التفت إلى أنّه فاتت منه صلاة الغداة فعدل منها إليها.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷

فإنّه لا- فرق بين أن يكون كلّ من المعدول عنه و المعدول إليه فى وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاء، بل يظهر من كلمات الأصحاب «۱» كون كلّ منهما قضاء، كما إذا شرع فى قضاء العصر، ثمَّ التفت إلى أنّه فات منه الظهر أيضا، فعدل منه إليه.

و لا يخفى أنّ مقتضى الأصل و القاعدة عدم جواز العدول، بحيث لو عدل تقع الصلاة فاسدة، و لا تصلح لأن تصير مصداقا للمعدول عنه، و لا للمعدول إليه، امّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول عنه، فلأنّه تعتبر استدامة النية إلى آخر الصلاة، فقصد عنوان الظهرية لا يؤثر فى صيرورة الصلاة صلاة الظهر، إلّا إذا كان باقيا إلى الفراغ منها.

و أمّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول إليه، فلأنّ القصد المحقّق لبعض العناوين، لا يؤثر فى تحقّقه بحيث يوجب تخصّص العمل بتلك الخصوصية، إلّا إذا كان ثابتا حين الشروع فى العمل، و تأثير القصد الحادث فى الأثناء فى الأجزاء المأتىّ بها قبله، بحيث صار موجبا لصيرورتها أجزاء للمعدول إليه.

مضافا إلى أنّه خلاف الأصل- لأنّ الأصل عدم التأثير- مخالف لحكم العقل أيضا، فإنّه كيف يمكن أن يؤثر الشيء الحادث فيما يكون ثابتا قبل حدوثه كما هو واضح، و وقوعها مصداقا لكلّ من المعدول عنه و المعدول إليه مستلزم لكلا المحذورين، مضافا إلى أنّه كيف يمكن أن تقع صلاة واحدة مصداقا لأزيد من عنوان واحد، كما هو أظهر من أن يخفى؟!.

و ممّا ذكرنا- جواز العدول مخالف للأصل و القاعدة بل لحكم العقل- يظهر إنّه

---

(۱) المعتبر ۲: ۴۰۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۱، جامع المقاصد ۲: ۴۹۵، مفتاح الكرامة ۲: ۴۷، و ج ۳: ۳۹۹، جواهر الكلام ۱۳: ۱۰۶، كشف اللثام ۴: ۴۳۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸

قد وردت نصوص على الجواز فى بعض الفروع، فلا يجوز التعدّى عن موردها بوجه أصلا، فاللّازم أن ننظر إلى تلك النصوص حتّى يظهر موارد الترخيص.

فنقول: قد وردت فى هذا الباب روايات.

منها: صحيحة زرارة الطويلة، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمَّ صلّها، ثمَّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة». و قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أىّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها»، و قال:

«إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمَّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع، مكان أربع و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثمَّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمَّ صلّ المغرب،

فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمَّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمَّ قم فأتمّها ركعتين ثمَّ تسلّم ثمَّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثمَّ سلّم، ثمَّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخرة و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الأولى أو فى الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثمَّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمَّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمَّ الغداة ثمَّ صلّ العشاء، و إن

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹

خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمَّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها» «۱».

و المراد بقوله عليه السّلام فى صدر الرواية: فابدأ بأوّلهن فأذّن لها.، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولا من الصلوات الفائتة، بمعنى أنّه يجب مراعاة الترتيب بينها، و يحتمل أن يكون ذلك توطئة للحكم المذكور بعده، و هو الأذان و الإقامة، بمعنى أنّ ما يؤتى به أولا يتأكّد له الأذان و الإقامة معا دون ما يؤتى به بعده، فإنّه لا يتأكّد فيه إلّا الإقامة وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولا.

ثمَّ إنّ قوله: «و قال أبو جعفر عليه السّلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السّلام متعاقبا للحكم الذى ذكره أولا بلا فصل، و يحتمل أن يكون التعاقب ناشئا من الراوى، بمعنى أنّ كلّ حكم من الأحكام المذكورة فى الرواية قد صدر من الإمام عليه السّلام فى زمان، و الآخر قبله أو بعده و لو مع فصل، غاية الأمر إنّ الراوى ذكرها فى كتابه مثلا متعاقبا.

ثمَّ إنّ المراد بقوله عليه السّلام: «فصلّ الغداة أىّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر»، يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها عند حدوث الذكر كما يقول به القائل بالمضايقة، و يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها فى حالة الذكر لا عند حدوثه، و على الأول يحتمل أن يكون المراد به التوقيت كما يظهر من قدماء الأصحاب «۲»، بمعنى أنّ وقت القضاء إنما هو عند حدوث الذكر، فإذا لم يأت بها فى وقته، تصير قضاء أيضا.

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۸، السرائر ۱: ۲۷۲، الكافى فى الفقه: ۱۴۹، المهذّب ۱: ۱۲۶، التحرير ۱: ۵۰، المختصر النافع: ۴۶، قواعد الأحكام ۱: ۳۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰

و يحتمل أن يكون المراد به مجرّد الإيجاب عند حدوث الذكر لا التوقيت، و المراد بقوله: «و لو بعد العصر» أنّ القضاء لا يلحق بالنافلة المكروهة أو المحظورة بعد العصر، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهة و لو بعده.

ثمَّ إنّ قوله عليه السّلام: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر.»، مضافا إلى أنّه قد ذكر ثانيا فى العبارة التى بعدها بالنسبة إلى التذكّر فى الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدّمى الأصحاب بالنسبة إلى التذكّر بعد الفراغ، و معه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنّه قد حقّق فى الأصول أنّ أدلة حجية خبر الواحد كلّها راجعة إلى الطريقة المستمرّة بين العقلاء، و تكون إمضاء لها، و ليس مفادها الحجية التأسيسية لخبر الواحد.

و حينئذ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب- الذين هم وسائط بيننا و بين الأئمة عليهم السّلام فى نقل الأحكام الصادرة عنهم

عليهم السّلام إلينا، و مخازن كنوز أنوارهم إلى هذا المعنى- لا- يحكم العقل بالحجية أصلا، بعد كون بنائهم على ذكر الفتاوى المأثورة عن أهل البيت عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم كما عرفت مرارا.

و بالجملة: فلا- يبقى مجال للوثوق، و إن اختار هذا الحكم بعض المتأخرين كصاحب المدارك و بعض آخر «۱»، إلّا أنّه لا اعتبار بأقوالهم.

و منها: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه البصرى «۲» قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: «إذا نسى الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسى و إن كان ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمَّ صلّى المغرب ثمَّ صلّى العتمة بعدها و إن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمَّ ذكر أنّه نسى المغرب أتمّها

---

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۱۱۶، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۵۶، جواهر الكلام ۷: ۳۱۸.

(۲) فى السند معلّى بن محمد، و قد ضعّفه جمع كثير، بل مرمىّ بالغلوّ أيضا، (منه).

بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثمَّ يصلّى العتمة بعد ذلك» «۱».

هذا، و المراد بالسؤال هو نسيان الصلاة حتّى دخل وقت الصلاة التى بعدها، فيشمل جميع الصور المفروضة فى صحيحة زرارة المتقدّمة، و يحتمل أن يكون المراد نسيانها حتى دخل وقت صلاة أخرى و لو لم تكن بعدها، بأن طال نسيانه إلى شهر أو سنة مثلا فتكون هذه الرواية أوسع دلالة من الرواية المتقدّمة.

و المراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت فى معنى قوله عليه السّلام فى رواية زرارة:

«فصلّ الغداة أىّ ساعة ذكرتها».

و منها: رواية الحلبى «۲» قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أمّ قوما فى العصر فذكر و هو يصلّى بهم أنّه لم يكن صلّى الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التى فاتته و يستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم» «۳».

و منها: رواية الحلبى أيضا قال: سألته عن رجل نسى أن يصلّى الأولى حتّى صلّى العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التى صلّى الأولى ثمَّ ليستأنف العصر.» «۴».

و منها: رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل دخل مع قوم و لم يكن صلّى هو الظهر و القوم يصلّون العصر يصلّى معهم؟ قال: «يجعل صلاته التى صلّى معهم الظهر و يصلّى هو بعد العصر» «۵».

و منها: رواية حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۳ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۱، الوسائل ۴: ۲۹۱. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۲.

(۲) المراد بالحلبى فى سند الرواية هو عبيد اللّه بن على الحلبى، لرواية حمّاد عنه، كما أنّ المراد به فى سند الرواية التى بعدها هو محمد بن على الحلبى لرواية ابن مسكان عنه، (منه).

(۳) الكافى ۳: ۲۹۴ ح ۷، و التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۲ و ص ۱۹۷ ح ۷۷۷، الوسائل ۴: ۲۹۲. أبواب المواقيت ب ۶۳، ح ۳.

(۴) التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۴، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۲۹۲. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۴.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷۱ ح ۱۰۷۸، الوسائل ۴: ۲۹۳. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۶.

نسى الأولى حتى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى و ليستأنف العصر». قلت: فإنّه نسى المغرب حتى صلّى ركعتين من العشاء ثمَّ ذكر؟ قال:

«فليتم صلاته ثمَّ ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلت- حين نسى الظهر ثمَّ ذكر و هو فى العصر- يجعلها الأولى ثمَّ يستأنف، و قلت لهذا: يتمّ صلاته ثمَّ ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إنّ العصر ليس بعدها صلاة و العشاء بعدها صلاة» «(۱)».

هذا، و المراد بقوله: «فليتمّ صلاته» هو إتمامها عشاء بإضافة الركعتين الأخيرتين إليهما، و حينئذ فيكون مفعول قوله: «ثمَّ ليقض»، هو المغرب المذكور بعده، و كلمة «بعد» مبنية على الضم و المضاف إليه محذوف، فمعنى الرواية إنّه يجب عليه إتمام الصلاة التى شرع فيها بنية العشاء عشاء ثمَّ قضاء المغرب بعد العشاء، و التعبير بالقضاء إنما هو لأنّ المعروف بين المسلمين تباين وقتى المغرب و العشاء، و كذا الظهر و العصر، لا كما يقول به الإمامية من الاشتراك.

و حينئذ فمرجع اعتراض السائل إلى أنّه ما الفرق بين المسألتين حيث قلت فى الأولى بالعدول من العصر إلى الظهر ثمَّ استئناف العصر، و فى الثانية بعدم جواز العدول بل يتمّ صلاة العشاء ثمَّ يأتى بالمغرب؟ و المراد من الجواب ثبوت الفرق بينهما، و هو انّه لا تجوز الصلاة بعد العصر إمّا على طريق الكراهة، و إمّا على نحو الحرمة، بخلاف العشاء، فيرجع إلى أنّ القضاء بعد العصر إنما يكون مثل النافلة بعدها فى الحرمة أو الكراهة، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا فى معنى الرواية هو الذى يقتضيه ظاهرها بل صريحها كما هو واضح.

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۷۰ ح ۱۰۷۵، الوسائل ۴: ۲۹۳. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۳

و توهّم كون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغربا بإضافة ركعة إليهما، و بوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمة بعد مضافة إلى المغرب، فلا تكون الرواية منافية للروايات المتقدّمة التى يدلّ أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر فى الأثناء أنّه فاتته منه صلاة المغرب.

يدفعه- مضافا إلى أنّ الظاهر من قوله: «فليتمّ صلاته» هو إتمامها بالنية التى شرع فيها بتلك النية لا إتمامها بنية اخرى- إنّه لا يكون حينئذ وجه لاعتراض السائل على الإمام عليه السّلام، بأنّه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول و عدمه، كما هو غير خفىّ؟! و توهّم كون مقصود السائل هو الاعتراض بأنّه ما الفرق بين العصر و العشاء حيث عبّرت فى الأولى بالاستئناف، و فى الثانية بالقضاء؟، ممّا لا يخطر ببال أحد أصلا.

و كيف كان، فلو كان المراد من الرواية ما ذكرنا فى معناها الذى مرجعه إلى التفصيل بين العصر و العشاء، من حيث أنّه يجوز العدول من الأولى إلى الظهر، و لا يجوز العدول فى الثانية إلى المغرب، تكون الرواية معرضا عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى هذا التفصيل كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

هذه مجموع النصوص الواردة فى هذا المقام، و قد ظهر لك أنّ مقتضى رواية زرارة جواز العدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب، و من الغداة إلى العشاء، و مقتضى إطلاق رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه البصرى الجواز فى جميع هذه الصور، بل أوسع منها بناء على ثانى الاحتمالين المتقدمين، و قد صرّح فيها أيضا بالجواز فى غير الصورة الأولى و الأخيرة.

و رواية عبيد اللّه الحلبى تدلّ على جواز العدول فى الصورة الأولى، و مقتضى رواية الصيقل أيضا كذلك، و أمّا رواية محمّد بن على الحلبى، فهى ظاهرة فى العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، و هكذا روايتا زرارة، و لكن قد عرفت أنّ

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۴

القول بالجواز و لو بعد الفراغ فى غاية الشذوذ، بل لا اعتناء به أصلا، لكون القائل به من المتأخّرين «۱»، فظهر لك أنّ صحيحة زرارة الطويلة متفرّدة بالتصريح بجواز العدول فى جميع الصور المتقدّمة.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنّه لا- محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، و الحكم بجواز العدول، و يؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ فى النهاية و غيره من الأكابر إلى الجواز «۲». و أمّا المفيد و المرتضى و بعض آخر، فلم يتعرّضوا هذه المسألة أصلا.

و أمّا المتأخّرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقّق قدّس سرّه إلى زمانهم من غير خلاف «۳»، و حينئذ فلا إشكال فى جواز العدول فى الجملة.

نعم وقع الإشكال فى أنّه هل يكون ذلك فى خصوص مورد الروايات، و هو ما إذا فاتته الفريضة السابقة على الفريضة المعدول عنها المتصلة بها بحيث توجّه التكليف بها إليه بعد توجّهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع فى الوسط تكليف متوجّه إليه متعلّق بالصلاة، أو يتعدّى إلى ما كان بينهما بعض التكاليف الأخر الذى امتثله، كالعدول من المغرب إلى الظهر، أو من العشاء إليه، أو إلى العصر، أو من الغداة إليهما، أو إلى المغرب، بل يتعدّى إلى ما كان المعدول إليه فائتا قبل هذا اليوم بيوم أو أيّام، بل و لو بشهر أو سنة أو أزيد؟ وجهان، و الظاهر هو الأول، لما عرفت فى صدر المسألة من كون جواز العدول على خلاف القاعدة، و لا يجوز التعدّى عن موارد الترخيص أصلا.

---

(۱) راجع ۲: ۵۰.

(۲) النهاية: ۱۲۵- ۱۲۶، المهذّب ۱: ۱۲۶، الكافى فى الفقه: ۱۵۰، السرائر ۱: ۲۳۹.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۵۴، المنتهى ۱: ۴۲۲، الروضة ۱: ۳۵۶، مدارك الأحكام ۳: ۱۱۶، مفاتيح الشرائع ۱: ۹۶، كشف اللثام ۳: ۸۵، مستند الشيعة ۴: ۱۴۳، مسالك الافهام ۱: ۱۴۸، جواهر الكلام ۷: ۳۱۵- ۳۱۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۵

ثمَّ إنّ مقتضى الروايات المتقدّمة الدالة على جواز العدول هل يكون جوازه فى خصوص ما إذا شرع فى المعدول عنه فى الوقت المشترك بينه و بين المعدول إليه، أو يعمّ ما إذا شرع فى الأول، و لو فى الوقت المختصّ بالثانى؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر فى الوقت المختصّ بها بناء على القول باختصاص أوّل الوقت بها، كما هو المشهور «۱»، و أمّا بناء على الاشتراك فى جميع الوقت من أوّله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان «۲»، فلا إشكال فى جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت.

قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع فى الوقت المشترك نظرا إلى أنّ مقتضى الأخبار أنّ العدول إلى الفريضة السابقة إنما يصحّح خصوصية الترتيب المعتبر فى صحة الصلاة اللاحقة كالعصر مثلا، و بعبارة اخرى، إنّ الترتيب معتبر فى صحة الصلاة اللاحقة، و اعتباره إنما هو فى حال الذكر فقط، و لذا لو تذكّر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحة، و يجب عليه الإتيان بالظهر بعدها.

و حينئذ فالروايات الدالة على جواز العدول فى الأثناء تدلّ على أنّه لو تذكّر فى الأثناء يمكن له مراعاة هذا الشرط بجعلها الصلاة الأولى ثمَّ الإتيان بالثانية، فالعدول إنما يؤثر فى مراعاة هذا القيد فقط، و أمّا لو كانت صلاة العصر مثلا فاقدة لبعض الشرائط الأخر أيضا، كوقوعها فى غير وقتها، فلا يؤثر العدول أصلا، كما إذا كانت فاقدة للطهارة، أو للقبلة، أو لغيرهما من الشرائط.

و بالجملة: فمقتضى إطلاق أدلة العدول جوازه فيما لو تحقق، لوقعت الصلاة التى عدل إليها واجدة للشرائط المعتبرة فيها، و أمّا وقوع المعدول عنها فاقدة لبعض

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۵۷. مسألة ۴، المبسوط ۱: ۷۲، الغنية: ۶۹، السرائر ۱: ۱۹۵، المعتبر ۲: ۲۷، كشف اللثام ۳: ۶۹، مستند الشيعة ۴: ۲۲،

مسالك الأفهام ۱: ۱۳۸، رياض المسائل ۳: ۳۳.

(۲) المقنع: ۱۰۶- ۱۰۷، الهداية: ۱۲۷، و حكاه عن الصدوقين فى رياض المسائل ۳: ۳۵، و لكن فى المختلف حكاه عن أبى جعفر ابن بابويه فقط.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۶

الشرائط المعتبرة فى خصوصها، فلا يضرّ أصلا بعد فرض أنّ العدول يؤثر فى صيرورة الصلاة من أولها إلى آخرها، الصلاة الأولى كما عرفت.

إن قلت: لا- مجال لإنكار ظهور أدلة العدول بأنه لو لا التذكّر فى الأثناء المجوّز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحيحة، و ذلك يقتضى كونها واجدة للشرائط المعتبرة فيها مطلقا فى حال الذكر و النسيان، و الوقت من جملتها، و إن شئت قلت:

إنّ الأدلة متضمنة لجواز العدول من العصر إلى الظهر مثلا، فاللازم أن تكون الصلاة صلاة العصر حتّى يجوز العدول عنها إلى الظهر، و من المعلوم أنّ مجرّد نية العصر لا- تؤثر ما لم تكن واجدة لسائر الشرائط التى من جملتها الوقت، إلّا بناء على قول الأعمّى كما لا يخفى، مضافا إلى ضعف التمسّك بالإطلاق مع كون الفرض من الفروض النادرة، خصوصا مع كون المعروف بين المسلمين فى وقت صلاة العصر هو الإتيان بها فى أواسط الوقت، فالإتيان بها فى الوقت المختصّ بالظهر فى غاية الندرة.

قلت: وقوع صلاة العصر فى الوقت المختصّ بالظهر إنما يؤثر فى بطلانها لو لم يعدل فى أثنائها إلى السابقة التى تكون واقعة فى وقتها، و إلّا فمع العدول لا- دليل على بطلانها من الأول. و بعبارة أخرى عروض البطلان للصلاة اللاحقة الواقعة فى غير وقتها إنما يكون مراعى ببقائها إلى آخرها بعنوانها، و أمّا لو عدل عنها فى الأثناء إلى غيرها السابق عليها فلا دليل على البطلان أصلا. نعم ما ذكره من منع الإطلاق لكون الفرض من الفروض النادرة ممّا لا بأس به، بل الظاهر ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو تذكّر فى الأثناء و لم يتجاوز محلّ العدول، و أمّا لو تجاوزه كأن تذكّر فى العشاء بعد الركوع الأخير، أو بعد السجدتين الأخيرتين، أنّه فاتت منه صلاة المغرب، قال صاحب الجواهر فى رسالة نجاة العباد بوجوب الإتمام

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۷

و الإتيان بالسابقة بعدها «۱»، و ذكر السيد قدّس سرّه فى حاشية تلك الرسالة أنّ الأحوط إعادة اللاحقة أيضا «۲».

هذا، و الظاهر إنّه لم يقل أحد ببطلان اللاحقة و وجوب الإتيان بها بعد السابقة، و تحقيق المسألة أن يقال: إنّ مقتضى بعض الأخبار المتقدّمة «۳»، أنّه لو نسى المغرب حتّى صلّى العشاء و فرغ منها، يأتى بالمغرب بعدها و لا يجب إعادة العشاء، كما يدلّ عليه أيضا صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الواردة فى الخلل الدالة على أنّه «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» «۴» و الشرط المفقود فى المقام ليس من الخمس المذكور فيها.

فالمستفاد منهما أنّ اعتبار الترتيب الذى يستفاد من قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتين، إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۵»، مختصّ بحال الذكر، و يسقط فيما لو ذهل عن الواقع و أتى بالعشاء قبل المغرب، و حينئذ فلا إشكال فى سقوط شرطية الترتيب مع الغفلة عن الواقع، حتّى فرغ من صلاة العشاء.

و إنما الإشكال فيما لو تذكّر فى الأثناء، فنقول: لو فرض أنّه لم يدلّ دليل على جواز العدول، و قلنا بعدم جوازه كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة، فهل يستفاد من صحيحة زرارة الدالة على السقوط لو تذكّر بعد الفراغ، و كذا من حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لو زالت غفلته فى الأثناء، و سقوط شرطية الترتيب مع التذكر قبل الفراغ؟

الظاهر نعم، فإنّه لا يختصّ حديث لا تعاد بالتذكّر بعد الفراغ، فإنّه لو تذكّر فى

---

(۱) نجاة العباد: ۱۱۲، أحكام النية.

(۲) نجاة العباد: ۱۱۲، أحكام النية.

(۳) الوسائل ۴: ۲۸۹. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۶.

(۴) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۱، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۸

الركعة الثانية مثلا أنه لم يقرأ فى الركعة الأولى، فلا إشكال فى عدم وجوب الإعادة للحديث المذكور، فكذا لو تذكّر فى الأثناء أنّه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثة المذكورة فيها، فلا يجب عليه الإعادة.

و حيث إنّ الروايات تدلّ على جواز العدول، و من المعلوم أنّ مورده فيما إذا لم يتجاوز محلّه. ففى غير هذا المورد- و هو ما إذا تجاوز محلّ العدول- نقول: إنّ مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لما عرفت من أنّه لو لم يكن فى البين ما يدلّ على جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، و عدم وجوب الإعادة فى موارد إمكان العدول أيضا، فالحكم بالصحة و عدم وجوب الإعادة فى المسألة لا يخلو من قوّة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأدلة الدالة على شرطية الترتيب مطلقة، و القدر المتيقّن من التقييد الذى يدلّ عليه حديث لا تعاد، إنما هو فيما إذا تذكّر بعد الفراغ، و أمّا لو علم فى الأثناء فلم يعلم من الحديث تقييدها به أيضا، فالواجب الرجوع إليها كما لا يخفى. هذا، و لكن عرفت أنّ الصحة لا تخلو من القوّة، لما ذكرنا فى وجهها.

فرع

لو صلّى بنية العصر مثلا، فتخيّل فى الأثناء أنّه لم يأت بالظهر، فعدل عن العصر إليها، ثمّ تذكّر أنّه أتى بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاة فاسدة بحيث يجب عليه إعادة العصر، أو تقع صحيحة بعنوان العصر بعد العدول إليها أيضا؟

وجهان:

يظهر الوجه الثانى من صاحب الجواهر قدّس سرّه فى رسالة نجاة العباد، حيث قال فيها: و لو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو فى الأثناء،

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۹

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثمّ بان له أنّه صلّاها، فالأقوى صحتها عصرا، و الأحوط الاستئناف «۱».

هذا، و لكن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامة نية العصر بعد العدول عنها إلى الظهر، و لو بزعم عدم الإتيان بها، و لم يدلّ دليل على كفاية النية بعد التذكّر، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثمّ إنّ مقتضى الأدلة المتقدّمة، جواز العدول من الفريضة اللاحقة الحاضرة، إلى الفريضة السابقة الفائتة، و أمّا العدول من الفريضة السابقة إلى اللاحقة، كما إذا شرع فى الصلاة بنية الظهر بزعم أنّه لم يصلّها بعد، فبان له فى الأثناء أنّه صلّاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلالة الدليل عليه، و كون العدول مخالفا للقاعدة كما عرفت فى صدر المسألة، كما أنّ مقتضى الأدلة جواز العدول من الفريضة إلى فريضة أخرى.

و أمّا العدول من النافلة إلى النافلة، أو إلى الفريضة فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضة إلى النافلة فى موضعين:

أحدهما: ما إذا شرع فى الصلاة منفردا ثمّ انعقدت الجماعة، فإنّه يجوز له العدول إلى النافلة، و إتمامها ركعتين، أو قطعها كما هو

الشأن فی جمیع النوافل لإدراک فضیلة الجماعة.

ثانیهما: ما إذا قرأ فی صلاة الجمعة التوحید أو غیرها من السور ما عدی سورتها، فإنّه یجوز له العدول منها إلی النافلة، ثمَّ استئنافها، و فی غیر هذین الموضعین لا یجوز العدول أصلا.

---

(۱) نجاة العباد: ۱۱۳، أحکام النیة.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۶۱

الثانی من أفعال الصلاة: القیام

اشارة

اعتباره فی الفرائض مع القدرة ممّا لا إشکال فیه و لا خلاف «۱»، بل هو ضروری بین المسلمین، کأصل وجوب الصلاة، و یمکن استفادته من بعض الآیات کقوله تعالی وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِینَ «۲» أی مطیعین. و قوله تعالی فَاذْکُرُوا اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِکُمْ «۳»، و قد ورد فی تفسیرها أنّه یجب ذکر اللّه فی حال القیام مع القدرة، و فی حال القعود مع عدم القدرة علیه، و علی الجنب مع عدم القدرة علیهما «۴».

و بالجملة: فاعتبار القیام و جزئیته للصلاة ممّا لا یحتاج إلی إقامة الدلیل علیه،

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۵۸، شرائع الإسلام ۱: ۷۰، جواهر الکلام ۹: ۲۳۸، مستند الشیعة ۵: ۳۶، کشف اللثام ۳: ۳۹۷، تذکرة الفقهاء ۳: ۸۹.

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) النساء: ۱۰۳.

(۴) رسالة المحکم و المتشابه: ۳۵، تفسیر الصافی ۱: ۴۰۸، مجمع البیان ۲: ۴۷۲، جامع البیان ۴: ۳۵۲، الوسائل ۵: ۴۸۷. أبواب القیام ب ۱ ح ۲۲، و روایات أخری فی الباب.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۶۲

بعد ما علم منه أنّ الصلاة فی أوّل تشریعها کانت مع هذه الکیفیة الراجعة إلی تحقق إضافة خاصّة بین أجزاء البدن، بعضها بالنسبة إلی بعض، و المجموع بالنسبة إلی الخارج «۱».

نعم یقع الکلام بعد الفراغ عن اعتباره فی الصلاة فی الجملة، فی أنّه هل یکون من الأرکان أم لا؟

فاعلم أنّه قد یفسّر الرکن- کما عن الأکثر- بأنّه عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، و زاد بعض بطلان الصلاة بزیادته کذلک أیضا «۲»، و لا یخفی أنّ المناسب للمعنی اللغوی هو المعنی الأول، إذ رکنیة شیء لشیء هی شدّة احتیاجه إلیه، و مرجعه إلی عدم إمکان تحقّقه بدونه، و أمّا کون زیادته کنقیصته مضرّا و مانعا عن تحقّقه، فلا یستفاد من مجرّد کونه رکنا، بل یحتاج إلی دلیل یدلّ علی اعتبار عدم الزیادة أیضا.

ثمَّ إنّ التعبیر بالرکن إنما شاع من زمان المحقّق قدّس سرّه إلی زماننا «۳»، و أمّا القدماء من الأصحاب فلا یوجد لهذا التعبیر فی کلامهم عین و لا أثر علی ما تتبّعنا، نعم یظهر هذا التعبیر من الشیخ فی کتاب المبسوط «۴»، و کذا من ابن حمزة فی الوسیلة «۵». و أمّا الکتب الموضوعة لنقل فتاوی الأئمة علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرة عنهم علیهم السّلام، فخالیة من هذا التعبیر «۶»، کالنصوص التی بأیدینا.

(۱) راجع الوسائل ۴: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاة ب ۱.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۰، مختلف الشيعة ۲: ۱۳۹، جواهر الكلام ۹: ۲۳۹، كشف اللثام ۳: ۳۹۷، مستند الشيعة ۵: ۱۷ و ۳۷، رياض المسائل ۳: ۳۴۹، جامع المقاصد ۲: ۱۹۹.

(۳) المعتبر ۲: ۱۵۸، شرائع الإسلام ۱: ۶۸ و ۶۹، الذكرى ۳: ۲۵۴، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۲، مدارك الاحكام ۳: ۳۲۶، كشف اللثام ۳: ۳۹۷، مستند الشيعة ۵: ۱۷ و ۳۷.

(۴) المبسوط ۱: ۱۰۰.

(۵) الوسيلة: ۹۳.

(۶) كالمقنعة و النهاية و المراسم و الغنية و المهذّب.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۳

و كيف كان، فلا إشكال و لا خلاف فى كون القيام ركنا فى الجملة، إنما الإشكال فى أنّ الركن هل نفس القيام حال تكبيرة الإحرام فقط أو هو مضافا إلى القيام المتّصل بالركوع، أو القيام المستمرّ من أوّل الشروع فى الصلاة إلى الركوع، أو هو مضافا إلى القيام بعد الركوع «۱»؟

وجوه، الظاهر عدم كون القيام بعد الركوع ركنا، لدلالة الأخبار الكثيرة على صحة الصلاة، لو نسيه و سجد بعد الركوع، من غير أن يقوم بينهما، و كذا الظاهر عدم كون القيام حال القراءة كذلك، لدلالة النصوص على أنّه لو نسى القراءة فلا يجب عليه إعادة الصلاة، و لو كان القيام حالها ركنا، لما كان وجه للحكم بالصحة، بعد استلزام نسيان القراءة للإخلال بالقيام حالها سهوا.

و أمّا القيام فى حال التكبير، فمقتضى الأخبار الكثيرة أنّ الإخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركنا، و كذا القيام المتّصل بالركوع، إلّا أنّ المتأخّرين لم يستندوا فى ركنيته إلّا إلى الإجماع «۲»، مع أنّه يمكن استفادته من الأخبار «۳» أيضا، فإنّ التعبير فيها فى مقام حكاية فعل الإمام عليه السّلام أو فى مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام و الآثار بالقيام إلى الركعة الثانية، أو الركعة الثالثة، أو الركعة الرابعة، ممّا يمكن اصطياد هذا المعنى منه.

فإنّ الركعة و إن كانت فى نظرنا عبارة عن مجموع الركعة الواحدة المشتملة على القراءة، و التسبيحات، و الركوع، و السجود، و التشهّد، و التسليم، إلّا أنّ معناها بحسب اللغة، و ما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مرّة، فإنّها على وزن

(۱) مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۰، رياض المسائل ۳: ۳۶۸، مستند الشيعة ۵: ۳۶- ۳۷، الحدائق ۸: ۵۷.

(۲) المعتبر ۲: ۱۵۸، المنتهى ۱: ۲۶۵، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۲، جواهر الكلام ۹: ۲۳۸، مستند الشيعة ۵: ۳۶، رياض المسائل ۳: ۳۶۷.

(۳) الوسائل ۵: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاة ب ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۴

فعلة الدالة على المرّة كما هو واضح.

و حينئذ فيصير معنى الروايات وجوب القيام إلى الركوع، و من المعلوم أنّ هذا القيام ليس القيام حال تكبيرة الإحرام، لاختصاصه بالركعة الأولى فقط، فينطبق على القيام المتّصل بالركوع لا محالة.

إن قيل: إنّ الغرض إثبات كون القيام المتّصل بالركوع ركنا مستقلا، فى قبال الركوع و السجود و سائر الأركان، مع أنّ مفاد تلك الأخبار اعتباره فى الركوع، فيكون جزء للركن، لا أنّه ركن بنفسه.

قلنا: مضافا إلى أنّه لا ثمرة عملية فى كون القيام ركنا بنفسه أو جزء للركن، إذ على كلا التقديرين يوجب الإخلال به بطلان الصلاة،

إمّا من جهة فقدانها لركن مستقل، و إمّا من جهة الإخلال ببعض أجزاء الركن الراجع إلى الإخلال بالركن، و بما أنّ القيام فرض من اللّه تعالى، و مذكور فى كتابه العزيز كما عرفت، و من شأن الركن أن يكون كذلك، فلا محالة يكون بنفسه ركنا.

و لكن الإنصاف أنّه لا يمكن الاعتماد على ما ذكرنا، من دلالة الأخبار على كون القيام المتّصل بالركوع ركنا، بحيث يحصل الاطمئنان و يصير موجبا لجواز الفتوى على طبقها.

ثمّ إنّه قد يتمسّك على ذلك بأنّ القيام معتبر فى حقيقة الركوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحركة، عن القيام المنتهية إلى ذلك الحدّ المخصوص، و لكن لا يخفى ما فيه، من أنّ هذه دعوى بلا بينة، بل الظاهر- كما استظهر بعضهم من عبارة أهل اللغة- أنّ الركوع عبارة عن الهيأة الخاصة المعروفة، سواء كان مبدأ الحركة، القيام أو القعود، بل و لو لم تكن حركة أصلا، كما إذا كان المصلّى منحنيا بحسب الهيأة و لو فى غير حال الصلاة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۵

كما أنّ قوله: «من لم يقم صلبه فى الصلاة فلا صلاة له» «۱»، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركنا، لأنّ المراد بعدم إقامة الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدّ الركوع، و حينئذ فالمراد من الرواية استحباب ذلك للإجماع على عدم الوجوب «۲» فانقدح ممّا ذكرنا أنّه ليس هنا شىء يمكن أن يستند إليه فى مقام الفتوى بركنية القيام إلّا الإجماع كما عرفت.

لو شك فى ركنيّة شىء

ثمّ إنّك عرفت أنّ الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، لأنّه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإنّ ركنية جزء للمركب معناها شدّة احتياجه فى تحقّقه إليه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونه، و أمّا مانعية زيادته الراجعة إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوى، فلا يستفاد من ركنية وجوده الأوّلى.

اللهمّ إلّا أن يكون المؤثر فى تحقق المركّب هو وجوده المقيد بالوحدة، بحيث لا يتحقّق المركب إذا وجد مرتين أو أزيد، و لا يخفى أنّ البطلان حينئذ مسبّب أيضا عن الإخلال بالركن لا عن زيادته، غاية الأمر أنّ الإخلال بالركن تارة يتحقّق بترك ذات الجزء، و اخرى بترك وصفه كما فى المفروض.

و كيف كان فإذا شكّ فى جزء أنّه ركن حتّى تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا، أو غير ركن حتّى يكون الإخلال به موجبا لبطلانها فى صورة العمد فقط، و لم يكن فى البين ما يدلّ على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأنّ المرجع أصالة عدم الركنية، نظرا إلى أنّ الشك فى الركنية يرجع

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۲۱. أبواب الركوع ب ۱۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۴، شرائع الإسلام ۱: ۷۴، قواعد الأحكام ۱: ۲۷۵، مسالك الأفهام ۱: ۲۱۳، مستند الشيعة ۵: ۱۹۴، رياض المسائل ۳: ۴۲۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۶

إلى الشك فى جزئيّته فى حال السهو، و إذا شك فى أصل الجزئية، أو فى جزئية الجزء فى بعض الحالات، يكون مقتضى أصالة البراءة عدم الجزئية مطلقا، أو فى خصوص ذلك الحال، لأنّها هى المرجع عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و قد تقدّم منّا تقريب جريانها بما لا يرد عليه شىء فراجع.

هذا، و لكن ذهب شيخنا المحقّق الأنصارى قدّس سرّه فى رسالة الاشتغال، إلى بطلان العبادة بترك الجزء سهوا فى صورة الشكّ فى ركنيته.

قال فى التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الأقل و الأكثر ما محصّله: إنّ ما كان جزء فى حال العمد كان جزء فى حال الغفلة أيضا، لأنّ الغفلة لا- توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة فى الأثناء، لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتىّ بها من غير سورة غير مأمورا بها بأمر أصلا. غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأسا، أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق، وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول «۱». انتهى ملخصه بعد حذف الإيرادات التى أوردها على نفسه و الجواب عنها.

و اعترض عليه بعض الأعاظم من المحشين، بأنّ توجيه الخطاب إلى الغافل لا ينحصر طريقه بقوله: أيّها الغافل لا تقرء السورة مثلا، أو اقرأ ما عدا السورة، بل للأمر طرق عديدة:

منها: أن يكلّف جميع المكلّفين، أو خصوص ناسى السورة بعدّة أجزاء لم

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۸۶- ۲۸۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۷

يتعرض فيها لذكر السورة، ثمّ يخص الملتفت بالذكر، و يقول مثلا: أيّها الملتفت اقرأ السورة فى صلاتك.

و منها: أن يأمره بما عدا السورة بعنوان يعلم إنّه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلا:

أيّها المسافر صلّ كذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسيان السورة، و غيرهما من الطرق.

ثمّ قال: و الحاصل إنّه لا- استحالة فى اختصاص وجوب السورة بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السورة لبيا، بحيث لم يمكن الاستدلال بإطلاقه لحال النسيان، لا- يثبت إلّا جزئيتها فى حال الذكر، و أمّا بالنسبة إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد «۱». انتهى.

و لا يخفى أنّ الكلام قد يكون فى إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، و إنّه هل يمكن أن يدلّ الدليل على صحة عبادته و انطباق عنوان الصلاة مثلا على الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط بناء على أن تكون موضوعة للصحيح كما هو الحقّ؟

و قد يكون فى أنّ المقام- و هو ما إذا شكّ فى ركنية بعض الأجزاء- هل يكون من مصاديق مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين حتى تجرى فيه البراءة، كما هو مقتضى التحقيق فى تلك المسألة أوّلا؟

و لا- يخفى أنّه لا- يظهر من الشيخ عدم إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل، غاية الأمر أنّه عبر بإمكان أن تكون عبادته بدلا عمّا هو المأمور به، إذا دلّ الدليل عليه، و لكن الحكم بعدم جريان البراءة ليس مبتنيا على جعل عبادة الغافل بدلا عن الواقع، بل يجرى و لو قلنا بصحة عبادته كعبادة الملتفت، بمعنى انطباق عنوان الصلاة الموضوعة للصحيح عليها، كانطباقه على عبادة غيره.

---

(۱) تعليقة المحقّق الهمدانى على الفرائد: ۱۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۸

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى إمكان الحكم بصحة عبادته، و لكن نقول:

إنّ مصداقية المقام لمسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين متوقّفة على أن يكون هنا أمر متعلّق بالمركّب من عدّة أمور شكّ فيها من حيث القلّة و الكثرة، مع أنّه ليس الأمر فى المقام كذلك، فإنّ المفروض تعلّق الأمر بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء مثلا.

و الغافل يكون الداعى له إلى العبادة إنما هو هذا الأمر المتعلّق بالمركّب من عشرة أجزاء، و لا يشكّ فى متعلّقه أصلا، غاية الأمر أنّه

عرضته الغفلة فى الأثناء، و منعته عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه، و حينئذ فهذا الأمر الذى صار داعيا للغافل إلى الإتيان بمتعلّقه، لا يكون متعلّقه مردّدا أصلا، بل المعلوم تعلّقه بعشرة أجزاء و ليس فى البين أمر آخر، و لو كان كذلك لم يكن متعلّقه أيضا مردّدا، بل يعلم تعلّقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

و الحاصل أنّ الحكم بصحة عبادة الغافل و إعلامه بذلك بدليل آخر دالّ عليها ممّا لا إشكال فيه، و لا فى أنّ ذلك ليس على سبيل البدلية عن الصلاة الواقعيّة المأمور بها، كما ربما يظهر من الشيخ قدّس سرّه، بل الظاهر انطباق عنوان الصلاة على صلاة الغافل، و لو قلنا بكونها موضوعة للصحيحة، كما هو مقتضى التحقيق.

إنما الإشكال فى أنّه هل يمكن للأمر أن يتوصّل إلى ذلك- أى تفهيم الغافل و إعلامه بالاكتفاء بصلاته الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفلة، بمجرّد توجيه الأمر المتعلّق بعشرة أجزاء مثلا- أو لا يمكن له ذلك؟

و قد عرفت أنّه لا يبعد دعوى عدم الإمكان، لأنّ الأمر الداعى للغافل إلى الإتيان بالعبادة إنما هو ذلك الأمر المتعلّق بعشرة أجزاء، و هو يعتقد أيضا أنّه يجب عليه الإتيان بما يجب على غيره، غاية الأمر أنّه فى الأثناء عرضته الغفلة من غير التفات إليها، و منعته عن الإتيان ببعض الأجزاء.

و قد عرفت أيضا أنّه ليس هنا أمر كان متعلّقه مردّدا بين الأقل و الأكثر حتى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۹

تجرى البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فالظاهر فى موارد الشك فى الركنية، مع عدم الدليل فى البين على أحد الطرفين، وجوب الإعادة أو القضاء مع الإخلال بالجزء سهوا، فتأمّل جيّدا.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه لا إشكال فى اعتبار القيام فى الفرائض مع القدرة، بل هو ضرورى بين المسلمين كما عرفت «۱»، و لكنّ الإشكال فى أنّه هل هو جزء مستقل للصلاة أو شرط لما هو الجزء من الأفعال و الأقوال؟ و عليه فيكون القيام عند تكبيرة الإحرام شرطا لهذا القول، و القيام فى حال القراءة شرطا لها، و القيام المتصل بالركوع شرطا شرعيا لتحققه، بحيث يكون البطلان فى موارد الإخلال به مستندا إلى ترك هذه الأمور لا إلى ترك القيام.

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلالة قوله تعالى وَ قُومُوا لِلّٰهِ قانِتِينَ «۲»، على اعتبار القيام بنفسه فى حال القنوت، أى الإطاعة، و أمّا سائر الآيات «۳» التى تدلّ على اعتباره، فلا يستفاد منها الجزئية بنحو الاستقلال، و يؤيد ما ذكرنا من أنّ الظاهر اعتبار القيام بنفسه، إنّه لا إشكال فى اعتباره بعد الركوع مع أنّه ليس بعده فعل واجب، أو قول كذلك، حتّى يكون القيام شرطا له.

ثمّ إنّه يعتبر فى القيام أمران:

الأمر الأول: اعتبار الاستقلال فى القيام

بأن لا يعتمد على شى‌ء و لا يستند إليه من حائط أو غيره كما هو المشهور «۴»،

---

(۱) راجع ۲: ۶۱.

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) آل عمران: ۱۹۱، النساء: ۱۰۳.

(۴) المنتهى ۱: ۲۶۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۹۰ مسألة ۱۹۰، مستند الشيعة ۵: ۴۰، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۶، كشف اللثام ۳: ۳۹۸، رياض المسائل ۳: ۳۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۰

و المحكىّ عن أبى الصلاح الحلبى أنّه نفى البأس عنه «۱»، و يظهر من المحقّق فى الشرائع التردّد، حيث أنّه بعد الحكم بوجوب القيام مستقلا مع الإمكان، و بوجوب الاعتماد على ما يتمكن معه من القيام مع عدمه، قال: و روى جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة «۲»، بل يمكن أن يستفاد من ذلك اختيار الجواز نظرا إلى أنّ الحكم أولا- بوجوب القيام مستقلا إنما هو لنقل الفتوى الذى تلقاه من السلف إلى الخلف، لا لاختياره ذلك، و كونه موافقا لفتواه.

و كيف كان فذهب جماعة من المتأخّرين إلى الجواز «۳» و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، لأنّ بعضها يدلّ على المنع، كصحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تمسك بخمرك «۴» و أنت تصلّى، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلّى إلّا أن تكون مريضا» «۵».

و الخمر بالخاء المعجمة و الميم المفتوحتين- على ما فى الحدائق و غيره «۶»- ما و أراك من شجر أو بناء أو نحوه، و دلالتها على المنع ظاهرة، و لكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعمّ جميع الحالات من القيام و الجلوس و الركوع و السجود كما لا يخفى.

و خبر عبد اللّه بن بكير المروىّ فى قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة قاعدا أو متوكّئا على عصا أو حائط؟ فقال: «لا، ما شأن أبيك و شأن هذا؟

---

(۱) الكافى فى الفقه: ۱۲۵. و نقل هذا القول فى المستند ۵: ۴۱ عن جماعة، منهم: صاحب الحدائق ۸: ۶۲.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۷۰.

(۳) منهم: صاحب الحدائق ۸: ۶۲، و مدارك الأحكام ۳: ۳۲۸، و رياض المسائل ۳: ۳۶۹.

(۴) الخمر «بفتح الخاء و الميم» ما و أراك من شجر و غيره (القاموس المحيط ۲: ۲۳) و ما واراك من الشجر و الجبال و نحوها (لسان العرب ۴: ۲۱۲).

(۵) التهذيب ۳: ۱۷۶ ح ۳۹۴، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القيام ب ۱۰ ح ۲.

(۶) الحدائق ۸: ۶۱، القاموس المحيط ۲: ۲۳، لسان العرب ۴: ۲۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۱

ما بلغ أبوك هذا بعد» «۱»، و لا- يخفى ما فى الجواب من عدم مطابقته مع السؤال، فإنّه لم يسأل السائل عن صلاة أبيه، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية.

و أمّا أخبار الجواز:

فمنها: صحيحة علىّ بن جعفر عليه السّلام عن أخيه موسى عليه السّلام أنّه سأله عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلّى، أو يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا علّة؟ فقال: «لا بأس». و عن الرجل يكون فى صلاة فريضة فيقوم فى الركعتين الأوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا علّة؟ فقال: «لا بأس به» «۲».

و منها: موثّقة ابن بكير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى متوكّئا على عصا أو على حائط؟ قال: «لا بأس بالتوكّؤ على عصا و الاتّكاء على الحائط» «۳».

و منها: خبر سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التكأة فى الصلاة على الحائط يمينا و شمالا؟ فقال: «لا بأس» «۴».

و قد يجمع بين هذه الأخبار و بين الخبرين الأولين الدالّين على المنع، كما عن القائلين بالجواز بحملهما على الكراهة، لظهورهما فى النهى الإرشادى التحريمى، الراجع إلى بطلان الصلاة و فسادها، و نصوصية تلك الأخبار فى الجواز الراجع إلى صحة الصلاة، فيحملان على النهى الإرشادى التنزيهى الراجع إلى صيرورة

(۱) قرب الاسناد: ۱۴۸ ح ۶۱۳، الوسائل ۵: ۴۸۷. أبواب القیام ب ۱ ح ۲۰.

(۲) قرب الإسناد: ۱۷۴ ح ۷۷۸ و ص ۱۷۵ ح ۷۸۴، الفقیه ۱: ۲۳۷ ح ۱۰۴۵، التهذیب ۲: ۲۳۶ ح ۱۳۳۹، الوسائل ۵: ۴۹۹. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۳۲۷ ح ۱۳۴۱، قرب الإسناد: ۱۴۹ ح ۶۱۳، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۴.

(۴) التهذیب ۲: ۳۲۷ ح ۱۳۴۰، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۷۲

الصلاة ذات حزازة و منقصة مع الاعتماد و الاستناد.

هذا، و لکن یمکن الجمع بوجه آخر، و هو أن تحمل أخبار الجواز علی الصلاة النافلة، لکونها نصّا فیها، و روایتا المنع علی الفریضة، لکونهما نصّا فیها أیضا.

و یؤید ما ذکرنا من حمل أخبار الجواز علی النافلة، تقیید الصلاة بالفریضة فی صحیحة علی بن جعفر المتقدّمة، فیما سأله عن أخیه علیه السّلام ثانیا، حیث سأل عن الرجل یکون فی صلاة فریضة.، فإنّ هذا یشعر بکون المراد بالصلاة فی السؤال الأول هی الصلاة النافلة، و لا أقلّ من کونه موجبا لضعف دلالتها علی الإطلاق کما لا یخفی.

و دعوی انّ الجواب عن السؤال الثانی الوارد فی مورد صلاة الفریضة یکون دالّا علی نفی البأس عن الاستعانة بشیء علی القیام. مندفعة بأنّ الاستقلال المعتبر فی القیام إنما هو الاستقلال فی حال الاشتغال بأجزاء الصلاة، و أمّا الاستعانة بشیء فی حال الإتیان بمقدّماتها، من النهوض للقیام و نحوه، فلا دلیل علی کونها مخلّة بصحتها کما لا یخفی.

و لکن هذا الجمع لیس جمعا مقبولا عند العرف، بل الظاهر فی مقام الجمع هو الوجه الأول، و لکن إعراض الأصحاب عن أدلة الجواز و الفتوی بخلافها، ربما یوهنها و یخرجها عن المقاومة فی مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إلیه المشهور «۱»، و قد عرفت أنّ مقتضی صحیحة عبد اللّه بن سنان المتقدّمة، هو اعتبار الاستقلال فی جمیع حالات الصلاة، من القیام و القعود و الرکوع و السجود، و لا اختصاص لها بحال القیام أصلا، و علی تقدیره فمدلولها هو اعتباره فی الصلاة مستقلا لا أنّه معتبر فی القیام بحیث لا یتحقّق بدونه، کما هو

---

(۱) من عدم جواز الاعتماد علی شیء، راجع ۲: ۶۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۷۳

ظاهر کلّ من جعل الاستقلال من الأمور المعتبرة فی القیام، خصوصا مع دعوی اعتباره فی مفهوم القیام، أو انصراف أدلة القیام إلیه.

هذا، و الظاهر بطلان هاتین الدعویین أیضا، فإنّه إذا قیل: زید قائم لا یتبادر منه القیام مع عدم الاعتماد بشیء، بحیث لو کان متوکّئا علی عصا و نحوه لکانت القضیة کاذبة، و منه یظهر عدم الانصراف أیضا.

الأمر الثانی: اعتبار الاستقرار فی القیام

و هو ما یقابل المشی و الحرکة من مکان إلی مکان آخر، إمّا بالأصالة أو بتبع مرکوبه من الدابة و السفینة و نحوهما، و الاضطراب و لو لم یتحرّک من مکان إلی آخر ذاتا أو تبعا، بأن کانت أعضائه متحرّکة، أمّا اعتبار الاستقرار الذی یقابل المشی و الحرکة، فممّا لا إشکال فیه، لأنّ المنقول من فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله و الأئمة علیهم السّلام هی الصلاة مع الوقوف.

و کذا استقرت علی ذلک سیرة المتشرعة إلی یومنا هذا، و یدلّ علیه فی الجملة خبر السکونی، حیث روی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال فی الرجل یصلّی فی موضع ثمّ یرید أن یتقدّم، قال: یکفّ عن القراءة فی مشیه حتی یتقدّم إلی الموضع الذی یرید، ثمّ

يقرأ» «۱».

و أمّا اعتبار الاستقرار بمعنى السكون و الاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدلّ عليه أيضا جريان السيرة عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة اليسيرة مضرة، كما إذا حرّك يده مثلا بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، و لا يخفى أنّ الاستقرار أيضا معتبر فى الصلاة مستقلا، لا أنّه معتبر فى القيام، كما يظهر ممّن جعله

(۱) الكافى ۳: ۳۱۶ ح ۲۴، التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۵، الوسائل: ۶- ۹۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۴

من الأمور المعتبرة فى القيام «۱»، فلو أخلّ به فى شيء من أحوال الصلاة و لو فى غير حال القيام تبطل.

ثمَّ إنّه يمكن استفادة اعتبار الاستقرار فى الفرائض من الأخبار الدالة على صحة الصلاة النافلة على الدابة و السفينة و نحوهما، و قد تقدّم بعضها فى مبحث القبلة «۲»، و طريق الاستفادة ظاهر، فإنّ التقييد بالنافلة يدلّ على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أنّ عدم الجواز فى الفريضة كان أمرا ضروريا كما لا يخفى.

فإذا ثبت بطلان الفريضة على الدابة و السفينة و نحوهما فبطلانها فى حال المشى و الحركة من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفادة اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضا، فإنّ الراكب على الدابة ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب المتحرك بأعضائه.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ عدم جواز الصلاة فى السفينة و نحوها، ليس إلّا لأنّ الركوب عليها يستلزم الإخلال ببعض الأمور المعتبرة فى الصلاة كالقيام و الاستقبال و نحوهما كما هو الغالب، و أمّا لو فرض فى مورد عدم الإخلال بشيء من تلك الأمور أصلا، غاية الأمر إنّه يلزم الانتقال من مكان إلى مكان آخر تبعا لحركة السفينة و نحوها.

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرّده مبطلا للصلاة، بحيث تكون وحدة المكان أيضا من الأمور المعتبرة فى الصلاة لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتبع فى الأخبار، كخبر السكونى المتقدّم، و ما ورد فى مشى النبى صلّى اللّه عليه و آله «۳» كما أشار إليه السيد قدّس سرّه فى منظومته حيث قال:

(۱) الذكرى ۳: ۲۶۸، رياض المسائل ۳: ۳۶۹.

(۲) الوسائل: ۴- ۳۲۴. أبواب القبلة، ب ۱۳ ح ۱۷ و ص ۳۲۸ ب ۱۵.

(۳) الفقيه: ۱- ۱۸۰ ح ۸۴۹، الوسائل: ۵- ۱۹۱ أبواب مكان المصلّى ب ۴۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۵

و مشى خير الخلق بابن طاب «۱» يفتح منه أكثر الأبواب «۲»

و غيرهما من الأخبار التى يمكن استفادة هذا المعنى منه.

و بالجملة: فالظاهر عدم الدليل على اعتبار اتحاد مكان المصلّى، و عدم انتقاله من موضع إلى آخر، و الأخبار الدالة على المنع من الصلاة فى السفينة «۳» لا يستفاد منها ذلك، لأنّ السفن التى كانت متداولة فى ذلك العصر لم تكن مراعاة جميع الأمور المعتبرة فى الصلاة ممكنة فيها، بخلاف السفن البخارية الجديدة، فى هذه الأعصار، كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه حكى عن العلّامة قدّس سرّه فى بعض كتبه، و الشهيد قدّس سرّه و جماعة بطلان الصلاة على السفينة، و إن كانت واقفة غير متحرّكة «۴»، و عن الفخر «۵» الاستدلال له بالنبوى الشريف: «جعلت لى الأرض مسجدا» «۶»، بتقريب أنّ مفاده اعتبار كون العبادة على الأرض لا غير.

و فيه: إنّ الظاهر كونه فى مقام الامتنان على أمّة النبى صلّى اللّه عليه و آله، و أنّ التضييق الذى كان فى الأمم السابقة باعتبار لزوم وقوع عباداتهم فى خصوص المساجد و المعابد، مرفوع عن هذه الأمة، فلا يستفاد منه الحصر أصلا، كيف و لازمه عدم جواز الصلاة على السرير و أمثاله أيضا، و لا يقول به أحد.

---

(۱) باب من أبواب مسجد النبى صلّى اللّه عليه و آله. (منه) قال ابن الأثير: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينة، منسوب إلى ابن طاب- رجل من أهلها- النهاية ۳: ۱۴۹.

(۲) الدرّة النجفيّة: ۱۶۶.

(۳) راجع الوسائل ۴: ۳۲۰ ب ۱۳.

(۴) الكافى فى الفقه: ۱۴۷، الغنية: ۹۲، السرائر ۱: ۳۳۶، الدروس ۱: ۱۶۱، الذكرى ۳: ۱۹۱، مسالك الافهام ۱: ۱۵۹، و لم نعثر على المحكى عن العلّامة فى بعض كتبه.

(۵) إيضاح الفوائد ۱: ۷۹.

(۶) الفقيه ۱: ۱۵۵ ح ۷۲۴، الخصال: ۲۰۱ و ۲۹۲ ح ۱۴ و ۵۶، الوسائل ۳: ۳۵۰. أبواب التيمم ب ۷ ح ۲- ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۶

من لم يستطع أن يصلّى قائما

اشارة

ثمَّ إنّك عرفت أنّ اعتبار القيام فى الفرائض إنما هو مع التمكّن منه و القدرة عليه، فلو كان مريضا و لم يتمكّن منه، يصلّى جالسا، بلا خلاف بين المسلمين نصّا و فتوى «۱»، و لو عجز عن القعود أيضا صلّى مضطجعا على جانبه الأيمن، ثمَّ على جانبه الأيسر، و لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّى مستلقيا على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحتضر و الميّت فى المغتسل و نحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضا يصلّى كيف ما تيسّر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب «۲»، و يدلّ عليه قوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ «۳»، مع ما ورد فى تفسيره، و هو ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبى حمزة، عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال فى معنى الآية: الصحيح يصلّى قائما و قعودا و المريض يصلّى جالسا و على جنوبهم الذى يكون أضعف من المريض الذى يصلّى جالسا» «۴».

و روى من طريق العامة أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله بعد تلاوة الآية الشريفة لعمران بن حصين قال له: «صلّ قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنبك» «۵»، و روى من طريقهم أيضا عن علىّ عليه السّلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «يصلّى المريض

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۰، المعتبر ۲: ۱۵۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۹۱ مسألة ۱۹۲، مستند الشيعة ۵: ۴۹ المسألة السادسة، جواهر الكلام ۹: ۲۵۷، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۸۱. أبواب القيام ب ۱.

(۲) المعتبر ۲: ۱۶۰، المنتهى ۱: ۲۶۵، مدارك الأحكام ۳: ۳۳۰، الحدائق ۸: ۷۵، مستند الشيعة: ۵- ۵۵ المسألة السابعة و ص ۵۸

المسألة الثامنة، جواهر الكلام ۹: ۲۶۴- ۲۶۵، كشف اللثام ۲: ۳۱۱- ۳۱۲.

(۳) آل عمران: ۱۹۱.

(۴) الكافى ۳: ۴۱۱ ح ۱۱، التهذيب ۲: ۱۶۹ ح ۶۷۲ و ج ۳: ۱۷۶ ح ۳۹۶، الوسائل ۵: ۴۸۱. أبواب القيام، ب ۱ ح ۱.

(۵) الجامع لأحكام القرآن ۴: ۳۱۲، صحيح البخارى ۲: ۵۱، ب ۱۹، ح ۱۱۱۷، سنن الدار قطنى ۱: ۲۹۸ ب ۵۸ ح ۱۴۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۷

قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا فإن لم يستطع صلّى على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلّى مستلقيا على قفاه و رجلاه فى القبلة و أومأ بطرفه» «۱».

و لا يخفى أنّ الروايتين الواردتين فى تفسير الآية كنفس الآية لا دلالة لهما على حكم من لم يستطع على الصلاة على الجنب، بخلاف الرواية الأخيرة، كما أنّه لا دلالة لشيء منها على تقدّم الاضطجاع على الجانب الأيمن، على الاضطجاع على الجانب الأيسر، لو لم نقل باستفادة التخيير منها، خصوصا من الرواية الأخيرة كما لا يخفى.

و يدلّ عليه أيضا موثّقة عمّار «۲» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى، إمّا أن يوجّه فيومئ إيماء» و قال: «يوجّه كما يوجّه الرجل فى لحده و ينام على جانبه الأيمن ثمّ يومئ بالصلاة فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يومئ بالصلاة إيماء» «۳».

و مرسلة الصدوق عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال: «المريض يصلّى قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيسر فإن لم يستطع استلقى و أومأ إيماء و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوده أخفض من ركوعه» «۴».

و روى عن الصادق عليه السّلام أيضا مرسلا أنّه قال: «يصلّى المريض قائما، فإن لم يقدر

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۲، ص: ۷۷

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۳۰۷.

(۲) و المحقّق فى المعتبر ۲: ۱۶۱، نقل الرواية عن الحمّاد بنحو لا تكون مضطربة و لا مشوّشة، و الظاهر أنّها لا تكون رواية مستقلّة، بل كان فى النسخة الموجودة عند المحقّق بدل عمّار، حمّاد و إن كان ظاهر الحدائق أنّها رواية مستقلّة، بل طعن على القائلين بأنّها هى رواية عمّار (منه).

(۳) التهذيب ۳: ۱۷۵ ح ۳۹۲، الوسائل ۵: ۴۸۳. أبواب القيام ب ۱ ح ۱۰.

(۴) الفقيه ۱: ۲۳۶ ح ۱۰۳۷، الوسائل ۵: ۴۸۵. أبواب القيام ب ۱ ح ۱۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۸

على ذلك صلّى جالسا فإن لم يقدر أن يصلّى جالسا صلّى مستلقيا يكبّر ثمّ يقرأ» «۱».

و الأخيرة كما ترى تدلّ على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللّازم تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضا.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة فى هذا المقام إنّه يجب مراعاة القبلة فى جميع الحالات، و عليه فيمكن أن يقال: بأنّ تأخّر الاستلقاء عن الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، و لو لم يدلّ عليه دليل، فإنّ المضطجع يكون كالقائم مستقبلا بمقاديم

بدنه، بخلاف المستلقى الذى لا يكون مستقبلا إلّا بوجهه.

و بالجملة: المستفاد من الأدلة الواردة فى توجيه المحتضر نحو القبلة، و كذا توجيه الميّت فى المغتسل «۲»، أنّ هذا أيضا نحو من الاستقبال، و إلّا فالمستلقى لا يكون مستقبلا حقيقة كما هو واضح.

نعم، يقع الكلام فى تقدّم النوم على الجنب الأيمن، على النوم على الجنب الأيسر مع اشتراكهما من حيث الاستقبال بمقاديم البدن من دون فرق بينهما أصلا.

هذا، و لكن يدلّ عليه مرسلة الصدوق عن النبى صلّى اللّه عليه و آله، و كذا موثقة عمّار، و دلالة الأولى عليه ظاهرة، و أمّا الثانية فمع عدم خلوها عن الاضطراب و التشويش كما يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضا، فإنّ ظاهرها أنّه لو لم يقدر المريض على أن يصلّى قاعدا يوجّه نحو القبلة، كما يوجّه الرجل فى لحده و ينام على جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر فى تبدّل الحكم إلى خصوص الصلاة على الجانب الأيمن، و الرواية و إن لم تدلّ على تقدّم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلّا أنّه يمكن استفادته منها، بعد ما عرفت من أنّ المستلقى لا يكون مستقبلا حقيقة، بخلاف

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۵ ح ۱۰۳۳، الوسائل ۵: ۴۸۴. أبواب القيام ب ۱ ح ۱۳.

(۲) الوسائل ۲: ۴۵۲. أبواب الاحتضار ب ۳۵ و ص ۴۹۱. أبواب غسل الميّت ب ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۹

المضطجع.

فإنّ المراد من قوله عليه السّلام: «فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأيّة كيفية حصلت، و لو استلزمت تلك الكيفية الإخلال ببعض الأمور المعتبرة فيها، مثل الاستقبال و نحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كيفيّات النوم فقط كما لا يخفى. ثمَّ انّه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضا، فالظاهر إنّه لا يلزم عليه كيفية خاصة، بل يصلّى كيف قدر، و لا ترتيب بين الكيفيات أصلا.

ثمَّ إنّك لما عرفت أنّ انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أنّ المراد بالعجز عن القيام و عدم القدرة عليه ليس العجز عنه عقلا، بحيث كانت الصلاة قائما ممتنعة فى حقّه، بل الظاهر أنّ المراد منه عدم القدرة عرفا الراجع إلى المشقة العرفية، و بعبارة أخرى ليس المراد منه التعذّر، بل ما يعمّ التعسر كما أشير إليه فى الأخبار، حيث أجاب الإمام عليه السّلام عن السؤال عن حدّ المرض الذى يدع صاحبه الصلاة قائما، بأنّ الإنسان على نفسه بصيرة، ذاك إليه هو أعلم بنفسه «۱»، فإحراز العجز موكول إلى المكلّفين.

هذا، و يظهر ممّا رواه سليمان بن حفص المروزى أنّ المعتبر فى انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه عليه السّلام «۲»: «المريض إنما

(۱) الكافى ۴: ۱۱۸ ح ۲، التهذيب ۴: ۲۵۶ ح ۷۵۸ و ج ۳: ۱۷۷ ح ۳۹۹، الاستبصار ۲: ۱۱۴ ح ۳۷۱، الوسائل ۵: ۴۹۴. أبواب القيام ب ۶ ح ۱.

(۲) يمكن أن يكون المراد بالفقيه هو الرضا عليه السّلام، إذ الظاهر كون سليمان بن حفص موجودا فى زمانه، كما يظهر من الرواية الواردة فى حكاية المجلس الذى أقامه المأمون، و جمع فيه الرضا عليه السّلام مع كثير من أرباب المذاهب المختلفة لأجل المباحثة، فإنّه يظهر منها أنّ سليمان كان حاضرا فى ذلك المجلس، و يمكن أن يكون المراد منه هو أبا الحسن الهادى عليه السّلام، كما وقع فى بعض رواياته التصريح به، و يؤيده صعوبة الأمر فى زمانه عليه السّلام بحيث كان الرواة يعبّرون عنه بالفقيه، أو بالرجل أو بغيرهما

من العناوين (منه).

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۰

يصلّى قاعدا إذا صار بالحال التى لا يقدر فيها على أن يمشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما» «۱».

و المراد بالمشى مقدار الصلاة قائما ليس المشى مقدار القيام المعتبر فيها، كما قد يتوهم، بل المراد المشى مقدار مجموع الصلاة قائما، من التكبيرة إلى التسليم كما هو واضح، و حينئذ فنقول: إنّ مقتضى هذه الرواية أنّ الصلاة قاعدا إنما تجوز إذا لم يقدر المصلّى على المشى مقدار الصلاة قائما.

و مقتضى الأخبار الكثيرة التى تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاة قاعدا إنما هو العجز عنها قائما، و الظاهر أنّ بين العجزين و كذا بين القدرتين عموما من وجه، فإنّ المريض قد لا يقدر على الصلاة قائما، لمشقّة القيام من غير مشى عليه، أو لمشقة النهوض من القعود إلى القيام، أو لغيرهما ممّا يعتبر فى الصلاة قائما، و لكن يقدر على المشى مقدار الصلاة كذلك، و قد يكون الأمر بالعكس، و قد يتحقّق الأمران معا فى مورد واحد.

و حينئذ فنقول: إن كان المراد من الرواية أنّ تمام الملاك فى انتقال الفرض من القيام إلى القعود هو العجز عن المشى مقدار الصلاة قائما، بحيث لا مدخلية لغيره فى ذلك أصلا كما هو ظاهر التحديد بذلك، فاللّازم جواز الصلاة قاعدا لمن يعجز عن مشى ذلك المقدار، و إن كان قادرا على الصلاة قائما، بل و لا يشقّ عليه أصلا، مع أنّه خلاف الإجماع و الضرورة كما هو واضح.

و إن كان المراد منها نفى استقلال غيره فى الملاكية، بمعنى أنّ تمام الملاك ليس العجز عن الصلاة قائما، بل هو مع العجز عن المشى كذلك، فباجتماع العجزين تجوز الصلاة قاعدا، و أمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فيلزم أن يكون التكليف بالنسبة إلى

---

(۱) التهذيب ۳: ۱۷۸ ح ۴۰۲، الوسائل ۵: ۴۹۵. أبواب القيام ب ۶ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۱

من يتعسّر عليه الصلاة قائما بل يتعذّر عليه ذلك هى الصلاة قائما، لو كان قادرا على المشى كذلك، و هو أيضا خلاف الإجماع بل الضرورة «۱».

و إن كان المراد منها نفى اختصاص الغير بالملاكية، بمعنى أنّه كما يكون العجز عن الصلاة قائما مجوزا للصلاة قاعدا، كذلك العجز عن المشى مقدار الصلاة، يوجب انتقال الفرض من القيام إلى القعود، ففى الحقيقة تكون الرواية مسوقة لبيان التوسعة على الناس، فيلزم على هذا جواز الصلاة قاعدا فى الفرض الأول، و قد عرفت مخالفته للإجماع بل الضرورة، فالاحتمالات المذكورة كلّها فاسدة.

و احتمال أن يكون المجوّز للصلاة قاعدا هو خصوص العجز عن الصلاة قائما، و ذكر العجز عن المشى كذلك فى مقام التحديد إنما هو للملازمة العادية بين العجزين و كذا بين القدرتين.

مندفع مضافا إلى ما عرفت- من منع الملازمة و أنّ الظاهر كون النسبة بينهما عموما من وجه- بأنّ ذكر ما يكون إحرازه مشكلا فى مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذى يكون أسهل إحرازا، مستبعد جدّا كما لا يخفى.

فالأقرب من الجميع أن يقال: بأنّ المراد من الرواية، هو أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاة قائما مطلقا، واقفا أو ماشيا، بمعنى أنّه مع التمكّن من الصلاة ماشيا لا تجوز الصلاة قاعدا، ففى الحقيقة تكون الرواية مفسّرة و مبينة للمراد من الصلاة قائما، التى يكون العجز عنها معتبرا فى انتقال الفرض إلى القعود، و أنّها أعمّ من الصلاة قائما واقفا، و من الصلاة ماشيا، فتدلّ الرواية على تقدّم الصلاة ماشيا على الصلاة قاعدا كما يظهر الفتوى بذلك من المحكيّ عن

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۵۹، المنتهى ۱: ۲۶۵، كشف اللثام ۳: ۴۰۰، الحدائق ۸: ۶۷، مستند الشيعة ۵: ۴۹، جواهر الكلام ۹: ۲۵۷.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٨٢

المفيد «١»، و صرّح به العلّامة فى التذكرة «٢».

هـذا، و لكن الإنصاف أنّ حمل الروايـة على هذا المعنى بعيد جدّا، بحسب ظاهر اللفظ كما لا يخفى، فلا يجوز الفتوى بذلك اسـتنادا إليها، نعم يمكن الاستدلال له بأنّ ظاهر الأدلة أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو مع العجز عن الصلاة قائما، و المفروض فى المقام القدرة عليها، لأنّ الاسـتقرار الـذى يرتفع بسـبب المشـى لا يعتبر فى حقيقـة الصـلاة و ماهيتها، و لا فى حقيقـة القيام، أمّا الثانى فواضـح، و أمّا الأول فلجواز الإتيان بالنافلة فى حال المشـى اتّفاقا، فلو كان المشى ماحيا لصورة الصلاة و موجبا لسلب اسمها عند المتشرعة، كما ربما يتوهّم، لما كان وجه لجواز النافلة فى حال المشى كما هو واضح.

ثمّ إنّه ذكر فى الجواهر أنّ المراد بالقيام المأخوذ فى الأخبار هو الوقوف، بمعنى السـكون الذى ينافيه الحركة، فضـلا عن المشـى، لأنّ أكثر الأصحاب لم يذكروا اشتراط الاستقرار و الاطمئنان فى مبحث القيام، مع ذكرهم فى الركوع و السجود و غيرهما، مع أنّه معتبر فى جميع حالات الصلاة إجماعا، و ليس ذلك إلّا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون «٣».

هـذا، و لكن لاـ يخفى أنّ ذكره فى الركوع و السـجود إنمـا هو لتوقّفهما على الحركـة الوضـعية، و هى الهوىّ إليهما و النهوض منهما، فـذكرهم ذلـك فيهمـا إنمـا هو لـدفع توهّم الاكتفـاء بمجرّد البلوغ إلى حـدّ الركوع أو السـجود، و رفع الرأس منهمـا بلا فصل، و لـذا يقيدون الطمأنينة فيهما بمقدار الذكر الواجب فيهما، و هذا بخلاف القيام، فإنّه حيث لا يكون مسـتلزما للحركة الوضعية، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازما، كما لا يخفى.

---

(١) المقنعة: ٢١٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩- ٢٦٠.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٨٣

فرع:

لو علم المصـلّى بـأنّه لو قـام فى حـال التكبير و القراءة، لاـ يتمكّن من القيـام المتّصـل بـالركوع، و أمّـا لو قعـد فى حالهمـا يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام فى حال التكبير و القراءة «١».

و يظهر من السيد قدّس سرّه فى العروة، و فى حاشية نجاة العباد وجوب القعود فى الحالين، ليتمكّن من القيام المتّصل بالركوع «٢»، و الأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه فى الحالين، بعد كونه متمكّنا من القيام، و العجز عنه فى الاستقبال لو قام فى الحال، لا يؤثر فى الانتقال إلى القعود فعلا كما هو ظاهر.

---

(١) الذكرى ٣: ٢٦٧، رياض المسائل ٣: ٣٧١، مدارك الأحكام ٣: ٣٢٨، جواهر الكلام ٩: ٢٥۴، كشف اللثام ٣: ٣٩٩، مستند الشيعة ۵: ۴٩، الحدائق ٨: ۶۶.

(٢) العروة الوثقى ١: ۴٨٩ مسألة ٢٠، نجاة العباد: ١١٨، أحكام القيام.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٨٥

الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام

اشارة

و هى التى يقال لها تكبيرة الافتتاح أيضا، و اعتبارها فيها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «۱»، و الأخبار فى ركنيتها متعارضة، و سيجىء الكلام فيها.

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إنّ ممّا انفردت به الإمامية فى هذا المقام أنّه يستحب أن يفتتح الصلاة بسبع تكبيرات «۲»، و لا خلاف فى ذلك بينهم نصا و فتوى. نعم وقع الخلاف فى تعيين تكبيرة الإحرام من بين السبع، فعن المشهور إنّ المصلّى بالخيار فى التكبيرات السبع أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، و لكن الأفضل أن يجعلها الأخيرة «۳».

و حكى عن جماعة من القدماء، كالسيّد أبى المكارم، و أبى الصلاح، و سلّار،

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۰، الانتصار: ۱۳۹، الوسيلة: ۹۳، مستند الشيعة ۵: ۱۷، تذكرة الفقهاء: ۳- ۱۱۱، مختلف الشيعة ۲: ۱۳۹، جواهر الكلام ۹: ۲۰۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۳۶، الحدائق ۸: ۱۸، كشف اللثام ۳: ۴۱۷، مدارك الأحكام ۳: ۳۱۷.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۰، الانتصار: ۱۳۹، الوسيلة: ۹۳، مستند الشيعة ۵: ۱۷، تذكرة الفقهاء: ۳- ۱۱۱، مختلف الشيعة ۲: ۱۳۹، جواهر الكلام ۹: ۲۰۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۳۶، الحدائق ۸: ۱۸، كشف اللثام ۳: ۴۱۷، مدارك الأحكام ۳: ۳۱۷.

(۳) المقنعة: ۱۰۳ – ۱۳۹، السرائر ۱: ۲۱۶، الوسيلة: ۹۴، المهذّب ۱: ۹۲، المبسوط ۱: ۱۰۴، الاقتصاد: ۲۶۱، مصباح المتهجد: ۳۳، الذكرى ۳: ۲۶۲، الروضة البهيّة ۱: ۲۸۱، جامع المقاصد ۲: ۲۳۹، نهاية الأحكام ۱: ۴۵۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۶

القول بتعيّن الأخيرة «۱»، و عن جماعة من المتأخرين، كشيخنا البهائى، و السيد نعمة اللّه الجزائرى، و صاحب الحدائق، القول بتعيّن الأولى «۲»، و عن والد المجلسى قدّس سرّه، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلّف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث «۳».

ثمّ إنّ ظاهر المشهور القائلين بالتخيير إنّه يشترط فى صيرورة واحدة منها تكبيرة الإحرام، أن ينويها بها، فلو فرض أنّ المصلّى افتتح صلاته بالسبع، من دون أن يجعل واحدة منها تكبيرة الإحرام بسب القصد، فلازمهم القول ببطلان صلاته لكونها فاقدة لتكبيرة الإحرام. كما أنّ مقتضى كلام القائلين بتعيّن الأولى و الأخيرة، البطلان فى الفرض المزبور، بناء على أن يكون مرادهم بوجوب تعيين الأولى أو الأخيرة، وجوب جعلها كذلك بالقصد و النية، لأنّه فى الفرض لم يقصد المصلّى تكبيرة الإحرام بشىء من السبع.

و أمّا لو كان مرادهم من ذلك إنّه تتعيّن الأخيرة أو الأولى لتكبيرة الافتتاح، و لو لم يقصدها بها، فاللّازم الحكم بالصحة كما هو ظاهر، كما أنّ ظاهر ما حكى عن والد المجلسى، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنّه لو قصد الافتتاح بواحدة منها دون السبع، لم يتحقّق امتثال الأمر الاستحبابى المتعلّق بالافتتاح بالسبع، لأنّ المستحبّ إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحدة منها، و عليه فتكون الست الباقية مستحبة من باب ذكر اللّه تعالى، فإنّه حسن على كلّ حال.

---

(۱) الغنية: ۸۳، الكافى فى الفقه: ۱۲۲، المراسم: ۷۰.

(۲) الحدائق ۸: ۲۱، و نقله فيه (عنهما رحمهما اللّه) أيضا.

(۳) روضة المتّقين ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۷

ثمّ لا يخفى أنّ ما نسب إلى المشهور، من أنّ المصلّى بالخيار فى التكبيرات، أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإنّ التأمّل فيها يقضى بأنّ مرادهم هو جعل التكبيرة الأولى تكبيرة الافتتاح، لا كونه مخيّرا فى ذلك، و لا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد رحمه اللّه فى المقنعة: و ليستفتح الصلاة بالتكبير، و يرفع يديه و ليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثمّ يرفعهما و يكبّر اخرى، و يرسلهما و يكبّر ثالثة، رافعا يديه بها و يرسلهما، و يقول: اللّهمّ أنت الملك الحقّ، إلى آخر الدعاء، ثمّ يكبّر و يرفع يديه «۱»، إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظاهر صدر كلامه أنّ استفتاح الصلاة إنما يجب أن يقع بالتكبيرة الأولى كما لا يخفى.

و قال فى الباب العاشر الذى عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاة، و المسنون منها ما لفظه: و التوجه بالتكبيرات السبع سنّة، من تركه و اقتصر من جملته على تكبيرة الافتتاح أجزأه ذلك «۲»، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالتوجّه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاة، و يدلّ عليه ذكرها فى جملة المسنون من أفعال الصلاة، مع أنّه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدّم على تكبيرة الإحرام، خارج الصلاة لا جزء منها كما لا يخفى.

و قال الشيخ فى كتاب النهاية- المعدّ لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم فى باب كيفية الصلاة، و بيان ما يعمل الإنسان فيها من الفرائض و السنن-: إذا أردت الدخول إلى الصلاة بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبلة، بخضوع و خشوع، و أنت على طهر، ثمّ ارفع يديك بالتكبير حيال وجهك.

و ذكر نحو ما فى المقنعة.

---

(۱) المقنعة: ۱۰۳.

(۲) المقنعة: ۱۳۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۸

ثمّ قال: و هذه التكبيرات السبع، واحدة منها فريضة، و لا يجوز تركها، و الباقى سنّة و عبادة «۱»، و ظهورها فى صيرورة الأولى تكبيرة الإحرام، مبنىّ على ما ذكرناه سابقا، من أنّه لو أمر المولى عبده بإيجاد شىء، و أمره بإيجاده ثانيا على وجه الاستحباب، فلو أوجده فى ضمن فرد من أفراد ذلك الشىء يتحقّق امتثال الأمر الوجوبى قهرا، و يترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذة على المخالفة، فإنّ المفروض أنّ ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطبيعة، مع أنّه أوجدها فى ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذة كما هو واضح.

و قال الحلّى فى السرائر فى باب كيفية فعل الصلاة على سبيل الكمال المشتمل على الفرض و النفل: ينبغى لمن أراد الصلاة و كان منفردا بعد ما شرطنا من التوجه إلى القبلة و النية و الأذان و الإقامة و غير ذلك، أن يبتدئ فيكبّر ثلاث تكبيرات متواليات يرفع بكلّ واحدة منهنّ يديه حيال وجهه إلى أن قال: و من اقتصر على تكبيرة واحدة، و هى تكبيرة الافتتاح أجزأه، و هى الواجبة التى بها و بالنية معا تنعقد الصلاة، و يحرم عليه ما كان يحلّ له قبلها، فلذلك سمّيت تكبيرة الإحرام و تكبيرة الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاة «۲»، انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح و الابتداء إنما يقع بمجرّد الشروع فى التكبيرات، فلو كان المصلّى مخيّرا فى جعل أيّتها شاء تكبيرة الافتتاح، يلزم على تقدير جعل غير الأولى تكبيرة الافتتاح، وقوع التكبيرات السابقة عليها خارجة من الصلاة و مقدّمة لها، مع أنّ ظاهر العبارة كونها بمجموعها من الصلاة، غاية الأمر كونها من الأجزاء المستحبة التى بها يحصل الكمال فيها، و وقوعها بمجموعها من الصلاة لا يتحقّق إلّا بتحقق الافتتاح بأوّل التكبيرات كما لا يخفى.

(۱) النهایة: ۶۹- ۷۰.

(۲) السرائر ۱: ۲۱۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۸۹

و قال ابن حمزة فی الوسیلة فی عداد المندوبات التی یقارن حال الصلاة:

و التوجه بسبع تکبیرات، واحدة منها تکبیرة الإحرام «۱». فإنّ ظاهره کون السبع من الأفعال المندوبة للصلاة، و هو لا ینطبق إلّا علی تحقق الافتتاح باولاها.

و قال القاضی فی المهذّب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تکبیرات منها تکبیرة الإحرام «۲». فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلی المشهور من القول بالتخییر لا یوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بینهم و بین الشیخ البهائی و متابعیه، القائلین بتعین الأولی لافتتاح الصلاة بها.

ثمّ إنّه یظهر أیضا من الروایات الواردة فی المسألة، أنّ الافتتاح إنما یقع بمجرّد الشروع فی التکبیرات، لأنّ التعبیر فیها إنما هو باستفتاح الصلاة بها کما فی صحیحة زرارة قال: رأیت أبا جعفر علیه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تکبیرات ولاء» «۳»، و کما فی روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فکبّر إن شئت واحدة، و إن شئت ثلاثا، و إن شئت خمسا، و إن شئت سبعا، و کلّ ذلک مجز عنک، غیر أنّک إذا کنت إماما لم تجهر إلّا بتکبیرة» «۴».

و کما فی روایة الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تکبیرة الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روی أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یکبّر واحدة فقال: «إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یکبّر واحدة یجهر بها و یسرّ ستّا» «۵».

فإنّ ظاهر هذه الروایات أنّ افتتاح الصلاة إنما یقع بمجرّد الشروع فی!

(۱) الوسیلة: ۹۴.

(۲) المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) التهذیب ۲: ۲۸۷ ح ۱۱۵۲، الخصال: ۳۴۷ ح ۱۷، الوسائل ۶: ۲۱. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۷ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۶۶ ح ۲۳۹، الوسائل ۶: ۲۱. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۷ ح ۳.

(۵) عیون أخبار الرضا علیه السّلام ۱: ۲۷۸، الخصال: ۳۴۷ ح ۱۶، الوسائل ۶: ۳۳. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۱۲ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۹۰

التکبیرات، بمعنی کون المجموع داخلا فیها و جزء أولیا لها، إذ لا یصدق الاستفتاح بها مع کون بعضها واقعا فی خارجها و مقدمة لها، کما هو ظاهر، فالقول بالتخییر- کما نسب إلی المشهور «۱» أو بتعیّن الأخیرة، کما حکی عن بعض القدماء «۲»- مخالف للأخبار.

نعم، یقع الکلام بعد ذلک فی أنّ المستفاد منها هل هو وقوع الافتتاح بمجموع التکبیرات الثلاث أو الخمس أو السبع، کما عن والد المجلسی «۳»، أو وقوعه بالأولی و کون الباقی من الأفعال المستحبة الواقعة فی الصلاة؟ و تظهر الثمرة بین القولین فی جواز الإتیان بمنافیات الصلاة بعد التکبیرة الأولی و قبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، و عدم الجواز.

فعلی القول الأول یجوز، لأنّه بناء علیه لم یدخل فی الصلاة بعد، حتی یحرم علیه ما کان محلّلا له قبلها، لأنّ نسبة التکبیرات حینئذ إلیها کنسبة أجزاء تکبیرة الإحرام إلیها. و هذا بخلاف القول الثانی، فإنّه لا یجوز بناء علیه الإتیان بالمنافیات، لأنه دخل فی الصلاة بعد التکبیرة الأولی.

و تظهر الثمرة أیضا فی جواز الاقتداء فی الجماعة بعد التکبیرة الأولی بناء علی القول الثانی، و عدم جوازه بناء علی الأول، لما نسبه

الشيخ فى الخلاف إلى علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، من أنّ جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيرة الافتتاح «۴»، خلافا للعامّة القائلين بجواز الاقتداء بمجرّد الشروع الذى يتحقّق بذكر أوّل جزء من تكبيرة الإحرام.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المتقدمة و إن كان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

(۱) راجع ۲: ۸۵- ۸۶.

(۲) راجع ۲: ۸۵- ۸۶.

(۳) روضة المتّقين ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

(۴) الخلاف ۱: ۳۱۷ مسألة ۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۱

أو الخمس، أو السبع، إلّا أنّه ينافى ذلك ما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من أنّ تحريم الصلاة التكبير «۱».

فإنّ ظاهره هو حصول التحريم بمجرّد تحقق طبيعة التكبير، و من المعلوم أنّها تتحقق بأول التكبيرات، إذ ليست طبيعة التكبير طبيعة مشكّكة، لها أفراد و مصاديق متفاوتة، من حيث الزيادة و النقيصة، أو القصر و الطول، أو الشدة و الضعف، كطبيعة الخط مثلا الصادقة على القصير منه و الطويل، و لا يكون الثانى فردين أو إفرادا منها، بل تكون متواطية صادقة على كلّ واحدة من التكبيرات، و لا يعقل أن تصدق على مجموع السبع، بحيث كان فردا واحدا منها، و هذا واضح جدّا.

و بالجملة: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرّد تحقق طبيعة التكبير، لما عرفت من أنّ لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلّا بعد الفراغ من السبع، لأنّ نسبة كلّ واحدة منها إلى الصلاة، كنسبة أجزاء تكبيرة واحدة إليها، كما أنّه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عمّا يفتتح به الصلاة بتكبيرة الافتتاح أو تكبيرة الإحرام «۲» الظاهر فى تكبيرة واحدة كما لا يخفى.

فالقول المذكور و إن كان موافقا لظاهر الأخبار المتقدّمة إلّا أنّه مضافا إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأنّ ذيل بعض الروايات المتقدّمة الدالّ على الإجهار بواحدة و الإسرار بالست فيما لو كان المصلّى إماما «۳» ظاهر فى كون الواحدة التى يجهر بها هى تكبيرة الإحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحدة، مع كون المجموع يفتتح به الصلاة.

(۱) الكافى ۳: ۶۹ ح ۲، الفقيه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱ ح ۱۰.

(۲) المقنعة: ۱۳۹، المبسوط ۱: ۱۰۴، الانتصار: ۱۴۰، الوسيلة: ۹۴، السرائر ۱: ۲۱۶، المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) الوسائل ۶: ۲۱ و ۳۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۷ ح ۳ و ب ۱۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۲

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ الوجه فى ذلك هى التقية، لأنّك عرفت أنّ المسألة من متفرّدات الإمامية رضوان اللّه عليهم، و لكن يبعد احتمال التقيّة ما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من أنّه يفعل كذلك، مع أنّ التقيّة لا معنى لها فى عصره صلّى اللّه عليه و آله، و ما ورد فى بعض الأخبار المتقدّمة، من أنّ الإجهار بواحدة إنما هو فيما لو كان المصلّى إماما، لأنّ ظاهره أنّه لو كان مأموما يجوز الإجهار بالمجموع، مع أنّه لا فرق فى التقية بين الإمام و المأموم كما هو واضح.

و بالجملة: فهذا القول ممّا لا سبيل إلى الأخذ به.

و أمّا القول بتعين الأخيرة، فمستنده و إن كان ما ورد فى الفقه الرضوى «۱» الذى لا يعلم له حجية، إلّا أنّه باعتبار ذهاب طائفة من القدماء، كالسيّد أبى المكارم، و أبى الصلاح و سلّار إلى اختياره «۲»، يكون واجدا لشرائط الحجية، خصوصا مع ما حكى عن السيد المرتضى فى الناصريات، من نسبته إلى الإمامية «۳»، و يؤيده فتوى الشيخ فى المبسوط، و جماعة بالتخيير و أفضليّة الأخيرة «۴»، فإنّ

الحكم بأفضلية الأخيرة لا محالة كان مستندا إلى نصّ، إذ لا سبيل للعقل فى ذلك أصلا، فيستكشف من جميع ذلك وجود نصّ معتبر عندهم.

غاية الأمر أنّ الشيخ لم يستفد منه إلّا الأفضلية، و القائلون بوجوب تعيين الأخيرة حملوه على ظاهره، و يؤيده أيضا خبر أبى بصير المحكى عن شرح الروضة للفاضل الهندى، و هذا بخلاف القول بتعيّن الأولى، فإنّه مضافا إلى أنّ القائلين به من المتأخرين، لم يعلم له مستند سوى بعض الاعتبارات، و الوجوه

(۱) فقه الرضا عليه السّلام: ۱۰۵.

(۲) الغنية: ۸۳، الكافى فى الفقه: ۱۲۲، المراسم: ۷۰.

(۳) المسائل الناصريات: ۲۱۰.

(۴) راجع ۲: ۸۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۳

العقلية التى لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضا ممّا لا وجه له أصلا.

فلم يبق فى البين إلّا القول بتعيّن الأخيرة، أو التخيير، و أفضليتها، كما نسب إلى المشهور، و قد يستبعد الثانى، بأنّ لازمه- كما صرّح به الشيخ فى محكىّ المبسوط «۱»- إنّه لو نوى بالأخيرة تكبيرة الافتتاح، لوقعت الست السابقة مقدّمة للصلاة و خارجة عنها، نظير الإقامة، و لو نواها بالأولى لوقع غيرها جزء للصلاة، فاصلا بين القراءة و الافتتاح، كالاستعاذة و لو نواها بغيرهما لوقعت السابقة مقدّمة و اللّاحقة جزء، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبة السبع إلى الصلاة على نحو واحد.

و يمكن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التكبيرات لها مدخلية فى تحقق الافتتاح بمرتبته الكاملة، لا أن يكون لها مدخلية فى الصلاة بلا واسطة، حتّى يورد عليه بما ذكر، فإنّه كما تكون للصلاة مراتب، بعضها أكمل من بعض، كذلك تكون للافتتاح أيضا مراتب متفاوتة، من حيث الكمال و النقص.

فانضمام الست إلى تكبيرة الإحرام موجب لتحقّق الافتتاح بمرتبته الكاملة، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها فى حصول تلك المرتبة إنما هو من قبيل مدخلية الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكى عن والد المجلسى «۲».

و كيف كان، فالأمر يدور بين تعين الأخيرة أو التخيير و أفضليتها، و الأوفق بالاحتياط هو الأول، خصوصا مع فتوى جماعة من القدماء على وفقه، و هو ممّا يمكن استكشاف وجود نصّ معتبر منه لم يصل إلينا، و مع تأيّده بما حكى عن الفقه الرضوى المتقدّمة، و بما حكى عن شرح الروضة للفاضل الهندى، و بما يدلّ على

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۴.

(۲) روضة المتّقين ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۴

حكاية فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و أنّه كان يقول: «اللّه أكبر بسم اللّه الرحمن الرحيم» «۱»، و هو يدلّ على أنّ التكبيرة الواحدة التى كان يجهر بها النبى صلّى اللّه عليه و آله، كما فى رواية الحسن بن راشد المتقدّمة هى الأخيرة «۲»، و يؤيده أيضا، الأخبار الدالة على أنّ مجموع التكبيرات الواجبة و المندوبة فى الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيرة «۳»، فالأحوط فى مقام الإتيان بهذه الوظيفة الاستحبابية، جعل الأخيرة بالنية تكبيرة الافتتاح.

استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير

يستحبّ رفع اليدين عند كلّ تكبير، سواء كان واجبا أو مستحبّا على المشهور بينهم «۴»، و حكى عن صاحب الحدائق القول بالوجوب «۵»، كما أنّه ربما يظهر من كلام السيد قدّس سرّه فى الانتصار ذلك، حيث قال:
و ممّا انفردت به الإمامية القول بوجوب رفع اليدين فى كلّ تكبيرات الصلاة، إلّا أنّ أبا حنيفة و أصحابه و الثورى لا يرون رفع اليدين بالتكبير، إلّا فى الافتتاح للصلاة. و روى عن مالك إنّه قال: لا أعرف رفع اليدين فى شىء من تكبيرات الصلاة، و روى عنه خلاف ذلك أيضا، و قال الشافعى: يرفع يديه إذا افتتح

(۱) الفقيه ۱: ۲۰۰ ح ۹۲۱، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱ ح ۱۱.

(۲) الوسائل ۶: ۳۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱۲ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۰ ح ۵، التهذيب ۲: ۸۷ ح ۳۲۳ و ۳۲۵، الخصال: ۵۹۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۵ ح ۱ و ۳.

(۴) الفقيه ۱: ۱۹۸، المبسوط ۱: ۱۰۳، الخلاف ۱: ۳۱۹، المعتبر ۲: ۱۵۶، الوسيلة: ۹۴، المراسم: ۷۰، الكافى فى الفقه: ۱۲۲، المهذّب ۱: ۹۸.

(۵) الحدائق ۸: ۴۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۵

الصلاة، و إذا كبّر للركوع، و إذا رفع رأسه منه، و لا يرفع بعد ذلك فى سجوده، و لا فى قيامه منه «۱». انتهى موضع الحاجة من كلامه.
و لكن لا يخفى أنّ كلامه مسوق لبيان ثبوت رفع اليدين فى كلّ تكبيرات الصلاة، فى مقابل المالكى و الشافعى و أبى حنيفة المنكرين لثبوته فى جميع التكبيرات على اختلافهم، و أمّا كون ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم يكن المقصود بيانه، و إن كان التعبير بالوجوب ربما يشعر بذلك، إلّا أنّه يحتمل قويا أن يكون المراد بالوجوب معناه اللغوى، و هو الثبوت، لا المعنى الاصطلاحى الذى يقابل الاستحباب.
و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا الباب و إن كانت كثيرة، و قد جمعها فى الوسائل فى الباب التاسع من أبواب تكبيرة الإحرام، إلّا أنّ الظاهر عدم دلالة شىء منها على الوجوب، لأنّ بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام عليه السّلام و أنّه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبّر فى الصلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أذنيه على اختلاف ألسنتها.
و من المعلوم أنّ ذلك لا يدلّ على الوجوب، لأنّ الفعل أعم منه و من الاستحباب، بل ربما يمكن أن يستفاد منها العدم، من حيث أنّ أصل الحكاية يدلّ على عدم كون رفع اليدين أمرا متداولا بينهم و متعارفا عندهم، و هذا المعنى ربما ينافى الوجوب كما هو ظاهر.
و بعضها الآخر قد ورد فى تفسير قوله تعالى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ، و أنّ المراد من النحر ليست النحيرة، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضا، و لا يخفى إنّه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصا مع ملاحظة ما ورد فى

(۱) الانتصار: ۱۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۶

بعضها من التعبير بقوله: «إنّ لكل شىء زينة و إنّ زينة الصلاة رفع الأيدى عند كلّ تكبيرة» «۱». فإنّ من المعلوم أنّ زينة الشىء تغاير نفس الشىء و لا تكون مقوّمة لحقيقته، بحيث ينتفى عند انتفائها، بل لها مدخلية فى حصول الكمال له، و هذا التعبير غير ملائم للوجوب كما هو واضح.

ثمّ إنّ الجمهور قد رووا عن على عليه السّلام فى تفسير الآية المباركة أنّ معناها: «ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر فى الصلاة» «۲»، و هو مضافا إلى عدم صحته، مخالف لطريقتهم المستمرّة، فإنّهم لا يضعون أيديهم حذاء النحر أصلا، بل أسفل من ذلك بكثير، كما لا يخفى على من وجد طريقتهم.

هذا، و أمّا سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضا، و يؤيد العدم، بل يدلّ عليه أنّه لو كان الرفع واجبا فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدّة ابتلاء الناس بالصلاة و عموم البلوى بها، و هذه قرينة قطعية على عدم الوجوب سيّما مع فتوى القدماء، و غيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام و تبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبّر جيّدا.

ثمّ إنّه لا منافاة بين التعبيرات المختلفة الواردة فى الأخبار فى حدّ الرفع، حيث إنّه قد عبّر فى بعضها بالرفع، حتّى يكاد يبلغ الاذن، و فى بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قليلا، و فى الثالث بالرفع حيال الوجه أو حذائه، و فى الرابع بالرفع إلى النحر.

وجه عدم المنافاة واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بينها، فإنّه إذا رفع يديه حيال وجهه فلا محالة تقع محاذية للأسفل من الاذن، و للنحر أيضا كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۰. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۹ ح ۱۴.

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۲۰: ۲۱۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۷

استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع

لا إشكال فى ثبوت التكبير عند الافتتاح، و حين إرادة الركوع، و عند الهوىّ لكلّ سجدة و النهوض منه، و إنما الإشكال فى ثبوته عند رفع الرأس من الركوع، و يظهر من الشيخ فى الخلاف عدم الخلاف فى نفى ثبوته عند فقهاء المسلمين، حيث قال:

إذا انتقل من ركن إلى ركن من رفع إلى خفض، و من خفض إلى رفع، ينتقل بالتكبير إلّا إذا رفع رأسه من الركوع، فإنّه يقول: سمع اللّه لمن حمده، و به قال جميع الفقهاء «۱»، انتهى.

و ظاهر عبارته الأخرى وجود القول بثبوته حيث قال: يستحبّ رفع اليدين مع كلّ تكبيرة، و آكدها تكبيرة الافتتاح، و قال الشافعى: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات، و لا يرفعهما فى غيرها: تكبيرة الافتتاح، و تكبيرة الركوع، و عند رفع الرأس من الركوع «۲».

فإنّ ظاهره أنّ المراد بالتكبيرة الثالثة التى يرفع اليد عندها، هى التكبيرة عند رفع الرأس من الركوع، بل ظاهره أنّ ثبوته مورد للاتّفاق، و الخلاف بين الشافعى و غيره إنما هو فى اختصاص رفع اليدين بها، و بالتكبيرتين قبلها، أو بخصوص تكبيرة الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشىء منها، بل هو ثابت عند الكلّ، إلّا أنّ من الواضح عدم كون هذا الظهور مرادا له، سيّما مع تصريحه فى موضع آخر، بأنّ عدد التكبيرات فى الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيرة «۳».

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ المقصود من عبارته الأولى أيضا بيان ثبوت التكبير

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۴۶ مسألة ۹۵.

(۲) الخلاف ۱: ۳۱۹ مسألة ۷۱.

(۳) الخلاف ۱: ۳۴۷. مسألة ۹۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۸

عند كلّ خفض و رفع، فى مقابل عمر بن عبد العزيز، و سعيد بن جبير، القائلين بأنّه لا يكبر إلّا تكبيرة الافتتاح، من دون نظر إلى

المستثنى، حتّى يكون الاستثناء أيضا موردا لاتّفاق جميع الفقهاء فتدبّر.

و كيف كان، فيدلّ على عدم ثبوت التكبير عند رفع الرأس من الركوع صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱»، و مرسلة صباح المزنى عن أمير المؤمنين عليه السّلام «۲»، الواردتين فى بيان مقدار تكبيرات الصلوات الخمس، و أنّها خمس و تسعون تكبيرة، و منها تكبيرات القنوت الخمس، فإنّه لو كان التكبير عند رفع الرأس من الركوع أيضا ثابتا، يلزم أن يكون مجموع التكبيرات مع تكبيرات القنوت زائدا على العدد المذكور بسبع عشرة تكبيرة، كما هو واضح.

و يدلّ على ذلك أيضا خلوّ صحيحتى حمّاد و زرارة الطويلتين «۳»، الواردتين فى كيفية الصلاة التامة الكاملة الجامعة لجميع الأجزاء الواجبة و المندوبة عن ذكر هذا التكبير، فإنّه فى الأولى منهما قال فى مقام حكاية فعل الإمام عليه السّلام: إنّه بعد ذكر الركوع استوى قائما فلمّا استمكن من القيام، قال: سمع اللّه لمن حمده ثمَّ كبر.

و فى الثانية قال: قال أبو جعفر عليه السّلام بعد ذكر الركوع و ما يستحبّ فيه: «و أقم صلبك و مدّ عنقك و ليكن نظرك إلى ما بين قدميك فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير».

و ربما يستدلّ على الثبوت ببعض الأخبار الواردة من طرق العامة، مثل ما روى عن أبى هريرة: أنّه كان يصلّى بهم، فيكبّر كلّما خفض و رفع، فاذا انصرف

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۰ ح ۵، التهذيب ۲: ۸۷ ح ۳۲۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۵ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۸۷ ح ۳۲۵، الخصال: ۵۹۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۵ ح ۳.

(۳) الوسائل ۵: ۴۵۹- ۴۶۱. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۱- ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۹

قال: «إنّى لأشبهكم صلاة برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله» «۱»، و ما روى عن عمران بن حصين، من أنّه صلّى خلف على عليه السّلام و هو يكبّر كذلك، ثمَّ أخذ بيده بعد الفراغ فقال: قد ذكّرنى هذا صلاة محمّد صلّى اللّه عليه و آله «۲».

و ما رواه الطبرسى عن مقاتل بن حيّان، عن الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى تفسير قوله تعالى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ أنّ جبرئيل ذكر فى جواب سؤال النبى صلّى اللّه عليه و آله عن النحيرة التى أمر بها أنّه ليست بنحيرة و لكنّه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت و إذا ركعت و إذا رفعت رأسك من الركوع و إذا سجدت.» «۳». بناء على أن يكون قوله: إذا ركعت و كذا المعطوفان بعده، عطفا على قوله: إذا تحرّمت للصلاة، لا على قوله: إذا كبرت.

و قد يستدلّ أيضا بمرسلة الحميرى عن المهدى عليه السّلام فى حديث قال: إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير» «۴». و برواية معاوية بن عمّار قال: «رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام يرفع يديه إذا ركع و إذا رفع رأسه من الركوع، و إذا سجد و إذا رفع رأسه من السجود، و إذا أراد أن يسجد الثانية» «۵».

و رواية ابن مسكان عنه عليه السّلام قال: فى الرجل يرفع يديه كلّما أهوى للركوع و السجود، و كلّما رفع رأسه من ركوع أو سجود، قال: «هى العبودية» «۶»، و رواية علقمة بن وائل عن أبيه قال: صلّيت خلف النبى صلّى اللّه عليه و آله «فكبّر حين افتتح الصلاة و رفع يديه حين أراد الركوع و بعد الركوع» «۷».

---

(۱) صحيح البخارى ۱: ۲۱۴ ب ۱۱۵، ح ۷۸۵ و ب ۱۱۶، ۷۸۶.

(۲) صحيح البخارى ۱: ۲۱۴ ب ۱۱۵، ح ۷۸۵ و ب ۱۱۶، ۷۸۶.

(۳) تفسير مجمع البيان ۱۰: ۵۵۰.

(۴) الاحتجاج ۲: ۳۰۴، غيبة الطوسى: ۳۷۸، الوسائل ۶: ۳۶۲. أبواب السجود ب ۱۳ ح ۸.

(۵) التهذيب: ۲- ۷۵ ح ۲۷۹، الوسائل ۶: ۲۹۶. أبواب الركوع ب ۲ ح ۲.

(۶) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۸۰، الوسائل ۶: ۲۹۷. أبواب الركوع ب ۲ ح ۳.

(۷) أمالى الطوسى ۱: ۳۹۴، الوسائل ۶: ۲۹. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۹ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۰

و لكن لا يخفى إنّه لا ينهض شىء من الأخبار لإثبات التكبير عند رفع الرأس من الركوع، لكون أكثرها عاميّا ضعيفا من حيث السند، كما أنّ كثيرا منها خال عن الدلالة فى المقام، لكونه دالّا على ثبوت رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، و الكلام إنما هو فى ثبوت التكبير عنده، و لم يثبت الملازمة بينهما، و إنّ كلّ ما يثبت عنده الرفع يثبت عنده التكبير أيضا و بالعكس.

نعم مرسلة الحميرى المتقدّمة تدلّ بالعموم على ثبوت التكبير عند الانتقال من حالة إلى أخرى، و لكنّها- مضافا إلى كونها مرسلة على الأصح، و إلى أنّ مضمون الرواية لا يناسب الصدور من الإمام عليه السّلام- بعمومها قابلة للتخصيص بالأخبار المتقدّمة التى تدلّ على عدم ثبوت التكبير عنده، كما أنّها قد خصّصت جزما بغير هذا المورد أيضا، فإنّه لا إشكال فى عدم ثبوت التكبير عند النهوض إلى القيام مع أنّه انتقال من حالة إلى حالة اخرى كما هو واضح.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ هنا مسألتين لا ارتباط لإحداهما بالأخرى، إحداهما:

استحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. و الأخرى: استحباب رفع اليدين عند ذلك، و قد ظهر لك إنّه لا دليل على استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدليل على عدمه كما عرفت، مضافا إلى كونه موافقا لسيرة المتشرّعة المستمرّة إلى هذه الأزمنة، فإنّه لم يعهد من أحد منهم أن يكبّر عند رفع الرأس من الركوع قبل قول:

سمع اللّه لمن حمده كما هو ظاهر.

و أمّا مسألة استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذكر المستحبات فى كتبهم كالنفلية، و الجمل، و الوسيلة «۱» فى مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

---

(۱) الوسيلة: ۹۴، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۱

و المتعرّضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكىّ فى المفتاح عن صاحب الفقيه «۱»، و عن الذكرى، و قرّبه فيها لصحة الخبرين «۲»، و عدم إنكار الشيخ لشىء منهما فى التهذيب «۳»، و أصالة الجواز، و عموم أنّ الرفع زينة الصلاة، و استكانة من المصلّى. و عن صاحبى المدارك و مجمع البرهان الميل إليه «۴».

و بين مصرح بعدم الاستحباب، كالمحقّق فى المعتبر حيث قال فى محكيه: رفع اليدين بالتكبير مستحبّ فى كلّ رفع و وضع إلّا فى الرفع من الركوع، فإنّه يقول:

سمع اللّه لمن حمده من غير تكبير و لا رفع يديه، و هو مذهب علمائنا «۵»، و فى المحكى عن منتهى العلّامة، أنّه قال: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع «۶». و عن البحار:

المشهور عدم استحبابه «۷». و عن الذكرى: لم أقف على قائل باستحبابه إلّا ابنى بابويه، و صاحب الفاخر «۸».

هذا، و المراد بالخبرين اللّذين حكم بصحتهما فى محكى الذكرى هو خبر معاوية بن عمّار و ابن مسكان المتقدّمين، و لكن لا يخفى أنّ التمسّك بأصالة الجواز فى غير محلّه، لأنّ الكلام إنما هو فى الاستحباب، لا فى الجواز بمعنى الإباحة. و كيف كان فيدلّ على عدم استحباب الرفع صحيحتا زرارة و حمّاد الواردتان فى كيفية الصلاة المستجمعة للآداب و المستحبات، من حيث خلوهما عن هذا الرفع

رأسا.

(۱) الفقيه ۱: ۱۹۷، الهداية: ۱۶۳.

(۲) الذكرى ۳: ۳۸۰.

(۳) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۷۹ و ۲۸۰.

(۴) مدارك الأحكام ۳: ۳۹۶، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۵۹، مفتاح الكرامة ۲: ۴۲۴- ۴۲۵.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۹.

(۶) المنتهى ۱: ۲۶۹.

(۷) البحار ۲۸: ۱۱۴.

(۸) الذكرى ۳: ۳۸۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۲

مضافا إلى أنّ عمل المتشرعة و سيرتهم على خلاف ذلك، حيث إنّه لم يعهد من أحد منهم هذا الفعل كما لا يخفى، و حينئذ فيقوى فى النظر أن يكون الخبران اللّذان أشار إليهما الشهيد فى محكى عبارته المتقدّمة، صادرين تقية.

و بالجملة: فلا يمكن إثبات الاستحباب بهما، بعد ما عرفت ممّا يدلّ على عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاء و محلّه على تقدير الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع اللّه لمن حمده.

بقيّة مستحبات التكبير

۱- إنّك عرفت اختلاف الأخبار ظاهرا فى مقدار الرفع وحده «۱»، فمن بعضها يظهر أنّ حدّه الرفع حتّى يكاد يبلغ الاذن، و من بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلا، و من أكثرها الرفع حيال الوجه أو حذائه، و من رابع الرفع إلى النحر.

و المراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أوّل الزند محاذيا لصدر الوجه، و رؤوس الأصابع محاذية لأسفله، بل المراد هى المحاذاة العرفية التى تتحقّق و لو بكون اليد أسفل من الوجه و حينئذ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفة ظاهرا، و لعلّ التعبير بمحاذاة شحمتى الاذن- كما وقع فى كلام الأصحاب «۲»- انّما هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك.

۲- إنّه يستحب أن تكون الأصابع مضمومة فى حال الرفع، و قال الشافعى:

يستحب أن يفرجها «۳»، و ربما يستدلّ لاستحباب الضم بصحيحة حمّاد «۴» الواردة

(۱) راجع الوسائل ۶: ۲۶. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۹.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۳، النهاية: ۶۹، المقنعة: ۱۰۳، الوسيلة: ۹۴، المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) المجموع ۳: ۳۰۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۷، الخلاف ۱: ۳۲۱ مسألة ۷۳.

(۴) الوسائل ۵: ۴۵۹ أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۳

فى كيفية الصلاة الجامعة للآداب و المستحبات، الدالة على أنّه عليه السّلام قد ضم أصابعه قبل الشروع فيها، بضميمة أنّ مقتضى الاستحباب بقاؤه بهذه الكيفية فى حالة الرفع عند التكبير، و لكن لا يخفى أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المستصحب ذا أثر شرعيّ فى الزمان اللاحق، مع أنّه مورد للنزاع كما هو واضح.

۳- نسب إلى علمائنا كما فى محكيّ المعتبر و المنتهى، أنّ ابتـداء التكبير عند ابتداء الرفع، و انتهائه عند انتهائه «۱»، نظرا إلى أنّ ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

۴- مقتضى بعض الأخبار «۲» الدالهٔ على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلهٔ ببطن الكفّين، و لا معارض له.

۵- أنّ العبارهٔ الواردهٔ فى كيفيهٔ التكبير إنما هى قول: اللّه أكبر، و قال الشافعى:

و يجوز أن يقول: اللّه الأـكبر «۳». و قال أبو حنيفـهٔ: تنعقد بكلّ اسم من أسـماء اللّه تعالى على وجه التعظيم، مثل قول: اللّه العظيم، اللّه الجليل، و ما أشبههما «۴»، و الـدليل على مـا ذكرنـا مضافا إلى تغيّر المعنى بـذلك كما هو واضـح، أنّ الصـلاهٔ عبادهٔ خاصّـهٔ لا يجوز التخطى عمّا ورد من الشارع فى كيفيتها.

۶- مقتضـى الأخبار الكثيرهٔ بطلان الصـلاهٔ عند نسيان التكبير «۵»، و بعض مـا يـدلّ على خلافه «۶»، مضافا إلى احتمال صـدوره تقيهٔ، متناقض من حيث المدلول، و على تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيرهٔ، و أمّا زيادته فبطلان الصلاهٔ

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۰۰، المنتهى ۱: ۲۶۹.

(۲) التهذيب ۲: ۶۶ ح ۲۴۰، الوسائل ۶: ۲۷ أبواب تكبيرهٔ الإحرام، ب ۹ ح ۶.

(۳) المغنى ۱: ۵۴۰، المجموع ۳: ۲۹۲، المنتهى ۱: ۲۶۸.

(۴) بدايهٔ المجتهد ۱: ۱۷۸، المغنى لابن قدامهٔ ۱: ۴۶۰.

(۵) انظر الوسائل ۶: ۱۲. أبواب تكبيرهٔ الإحرام ب ۲.

(۶) الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۹ و ۱۰.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۱۰۴

بسببها مورد للاتّفاق «۱»، مضافا إلى أنّ ذلك مقتضى قوله عليه السّلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادهٔ» «۲» و اللّه أعلم.

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۵، شرائع الإسلام ۱: ۶۹، مفتاح الكرامـهٔ ۲: ۳۴۳، تذكرهٔ الفقهاء ۳: ۱۱۸، الذكرى ۳: ۲۵۸، مدارك الأحكام ۳: ۳۲۲، كشف اللثام ۳: ۴۲۲، جواهر الكلام ۹: ۲۲۰، جامع المقاصد ۲: ۲۳۹.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۵، التهذيب: ۲- ۱۹۴ ح ۷۶۴، الاستبصار: ۱- ۳۷۶ ح ۱۴۲۹، الوسائل: ۸- ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۲.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۱۰۵

الرابع من أفعال الصلاهٔ: القراءهٔ

اشارهٔ

لا إشـكال عنـدنا فى وجوب قراءهٔ فاتحـهٔ الكتاب فى الركعتين الأوليين من الصـلاهٔ، سواء كانت ثنائيـهٔ، أو ثلاثيهٔ، أو رباعيهٔ «۱»، و فى عدم وجوبها تعيينا فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيّهٔ، و الركعهٔ الأخيرهٔ من الثلاثيهٔ «۲»، و الكلام فى باب القراءهٔ إنما هو فى مقامين:

أحـدهما: فيما يقوم مقام القراءهٔ فى غير الأوليين من الثلاثيـهٔ و الرباعيهٔ، و إنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و فى كيفيته و بيان مقداره.

ثانيهما: فى وجوب انضمام السورهٔ إلى القراءهٔ فى الركعتين الأوليين و استحبابه.

(۱) المقنعة: ۱۳۷، المبسوط ۱: ۹۹، النهاية: ۷۵، الخلاف ۱: ۳۲۷، الانتصار: ۱۴۲، المسائل الناصريات: ۲۱۶، المقنع: ۹۳، الوسيلة: ۹۳، المهذّب ۱: ۹۲، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، المعتبر ۲: ۱۶۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۲۸، مستند الشيعة ۵: ۶۸.

(۲) الخلاف ۱: ۳۴۱ مسألة ۹۳، النهاية: ۷۶، الانتصار: ۱۴۲، مختلف الشيعة ۲: ۱۴۶، المهذّب ۱: ۹۷، المراسم:

۶۹، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، السرائر ۱: ۲۲۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۲۸ مسألة ۲۱۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۶

المقام الأوّل: الذكر فى الأخيرتين

اشارة

أمّا الكلام فى المقام الأول فملخّصه: إنّه لم يظهر من أحد من القائلين بوجوب قراءة شىء فى الأخيرتين من العامة من التسبيح ذكر و لا أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنّه لا يجب شىء فى الأخيرتين «۱»، بل الظاهر أنّ التسبيح إنما هو مذكور فى كلمات الإمامية فقط.

و حينئذ فهل الواجب فى الأخيرتين تخييرا هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح منه؟ و على الثانى هل يكفى مطلق التسبيح المتحقق بقول سبحان اللّه و لو مرّة، أو يلزم التسبيح بكيفية خاصّة و نحو مخصوص؟ و على الثانى هل يكفى الإتيان به مرّة أو يجب ثلاث مرّات؟

وجوه و احتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الكثيرة الواردة فى هذا الباب، و قد جمعها فى الوسائل فى الباب ۴۲ و ۵۱ من أبواب القراءة «۲» و يرتقى المجموع إلى واحد و عشرين، أربعة منها متعرّضة لأصل ثبوت القراءة فى الأخيرتين و عدمه، من دون تعرّض للذكر أو التسبيح، و هى رواية جميل بن دراج ب ۴۲ ح ۴، و منصور بن حازم ب ۵۱ ح ۱۱، و معاوية بن عمّار ب ۵۱ ح ۸ و زرارة ب ۵۱ ح ۶.

و واحد منها يدلّ على التخيير بين القراءة و مطلق الذكر و هى رواية على بن حنظلة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ب ۴۲ ح ۳ قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب و إن شئت فاذكر اللّه فهو سواء قال: قلت: فأىّ ذلك أفضل؟ قال: هما و اللّه سواء، إن شئت سبّحت و إن شئت قرأت» و ذكر التسبيح فى الذيل يحتمل أن يكون من باب أنّه مصداق للذكر، و يحتمل أن

(۱) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۱، الشرح الكبير ۱: ۵۶۰، المجموع ۳: ۳۸۶، التفسير الكبير ۱: ۱۸۹، الخلاف ۱: ۳۷۷ مسألة ۸۸ تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۴ مسألة ۲۲۹.

(۲) الوسائل ۶: ۱۰۷ ب ۴۲ و: ۱۲۲ ب ۵۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۷

يصير قرينة على أنّ المراد بالذكر المذكور فى الصدر هو التسبيح.

و سبعة منها تدلّ على أصل التسبيح، من دون تعرّض لكيفيته، و هى رواية معاوية بن عمّار ب ۴۲ ح ۲ و محمّد بن حكيم ب ۵۱ ح ۱۰ و محمّد بن قيس ب ۵۱ ح ۹ و ابن سنان ب ۵۱ ح ۱۲ و مرسلة الفقيه عن الرضا عليه السّلام ب ۵۱ ح ۴ و ما أرسله المحقّق فى المعتبر عن علىّ عليه السّلام ب ۵۱ ح ۵ و ما رواه فى الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان عليه السّلام ب ۵۱ ح ۱۴.

و أربعـة منها تشـتمل على بيان التسبيـح بنحو الاجمال، و هى رواية عبيد بن زرارة ب ۴۲ ح ۱ قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟

قال: «تسبّح و تحمد اللّه و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد و دعاء».

و ظاهرها إنّ قراءة الفاتحة فى الأخيرتين إنما هى لاشتمالها على التحميد و الدعاء، لا لمجرّد الحكاية و قراءة القرآن، كما فى الأولين، فالرواية تدلّ على أنّ الواجب فى الأخيرتين هو مطلق التحميد و الدعاء، غاية الأمر أنّ الفاتحة أيضا مصداق لهما.

و روايـة عمر بن أذينة عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّـلام ب ۴۲ ح ۶ قال: «عشـر ركعات ركعتان من الظهر و ركعتان من العصـر و ركعتـا الصبح و ركعتا المغرب و ركعتا العشاء الآخرة لا يجوز فيهن الوهم- إلى أن قال-: و هى الصـلاة التى فرضـها اللّه و فوّض إلى محمّـد صلّى اللّه عليه و آله، فزاد النبى فى الصـلاة سبع ركعـات هى سـنة ليس فيهن قراءة إنمـا هو تسبيـح و تهليـل و تكبير و دعـاء، فالوهم إنما هو فيهنّ.».

و رواية أبى بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ب ۴۲ ح ۷ قـال: «أدنى ما يجزى من القول فى الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه».

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۸

و روايـة عبيـد اللّه بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام ب ۵۱ ح ۷ قـال: «إذا قمت فى الركعتين الأـخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد للّه و سبحان اللّه و اللّه أكبر».

و الخمسـة الباقية مشـتملة على كيفية التسبيح، و بيان المراد منه بالنحو المتعارف، و هى رواية أبى خديجة ب ۵۱ ح ۱۳ الدالة على أنّ المراد به سـبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر، و لكنّها تدلّ على التفصـيل بين الإمام و المأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

و روايـة رجـاء بن أبى الضـحاك ب ۴۲ ح ۸ إنّه صـحب الرضـا عليه السّـلام من المدينـة إلى مرو، فكان يسـبّح فى الأخراوين يقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر ثلاث مرّات ثمَّ يركع.

قال فى مفتاح الكرامة بعد نقل استدلال البهبهانى قدّس سرّه على وجوب اثنتى عشرة تسبيحة بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إنّ خبر ابن أبى الضـحاك رواه فى البحار بـدون تكبير، ثمَّ قال: بيان: فى بعض النسـخ زيد فى آخرها و اللّه أكبر و الموجود فى النسخ الصحيحة القديمة كما نقلنا بدون التكبير، و الظاهر إنّ الزيادة من النساخ تبعا للمشهور «۱»، انتهى.

و ما رواه الكلينى عن محمّد بن إسماعيل النيسابورى، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّـلام: مـا يجزى من القول فى الركعتين الأـخيرتين؟ قال: «أن تقول: سـبحان اللّه و الحمـد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر و تكبّر و تركع» «۲».

و رواية محمّد بن عمران ب ۵۱ ح ۳ فى حديث إنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال:

---

(۱) مفتاح الكرامة ۲: ۳۷۶. بحار الأنوار ۸۲: ۸۸.

(۲) الكافى ۳: ۳۱۹ ح ۲، التهذيب ۲: ۹۸ ح ۳۶۷، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۱۹۸، الوسائل ۶: ۱۰۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۲ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۹

لأىّ علّـة صـار التسبيـح فى الركعتين الأـخيرتين أفضـل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسبيـح أفضل من القراءة فى الأخيرتين لأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله لمّا كان فى الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمـة اللّه عزّ و جلّ فدهش فقال: سـبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة».

و ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام إنّه قال: «لا تقرأنّ فى الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئا إماما كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت إماما أو وحدك فقل: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه ثلاث مرّات، تكملة تسع تسبيحات ثمَّ تكبر و تركع» «۱».

قال فى الوسائل: و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز مثله، إلّا أنّه أسقط قوله: تكملة تسع تسبيحات و قوله: أو وحدك، و رواه فى أوّل السرائر أيضا نقلا من كتاب حريز مثله إلّا أنّه قال: «فقل سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر ثلاث مرّات ثمَّ تكبّر و تركع» ثمَّ قال: أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرّة تسع تسبيحات، و مرّة اثنتى عشرة تسبيحة، و أورده حريز أيضا فى كتابه مرتين «۲»، انتهى.

و المحكىّ عن العلّامة المجلسى فى البحار أنّه قال: إنّ خبر السرائر الذى استدلّ به أيضا على هذا القول، رواه ابن إدريس فى موضعين: أحدهما فى باب كيفية الصلاة و زاد فيه و اللّه أكبر، و ثانيهما فى آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، و لم يذكر فيه التكبير، قال: و النسخ المتعددة التى رأيناها متفقة على إسقاط التكبير.

و يحتمل أن يكون زرارة رواه على الوجهين، و رواهما حريز فى كتابه و هو بعيد، و الظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسّاخ، لأنّ سائر المحدّثين رووا هذه الرواية

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۵۸، الوسائل ۶: ۱۲۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۱ ح ۱.

(۲) السرائر ۳: ۵۸۵ و ج ۱: ۲۱۹، الوسائل ۶: ۱۲۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۱ ح ۲.

بدون تكبير، و زاد فى الفقيه بعد التسبيح تكملة تسع تسبيحات، و يؤيده أنّه نسب فى المعتبر و التذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز، و ذكرا هذه الرواية «۱». انتهى.

قال فى المفتاح بعد حكاية عبارة المجلسى، قلت: نظرت ذلك فى نسختين من السرائر، إحداهما صحيحة عتيقة من خطّ علىّ بن محمّد بن الفضل الآبى فى سنة سبع و ستين و ستمائة، ترك التكبير فى الموضعين، و فى نسخة اخرى كثيرة الغلط ذكره فى الموضعين «۲»، انتهى.

و كيف كان فالكلام فى هذا المقام يقع من جهتين:

الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعيينا فى الأخيرتين

المشهور بين الإمامية بل المتّفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءة تعيينا فى الركعة الثالثة من الثلاثيّة، و الأخيرتين من الرباعيّة، و كونها أحد فردى الواجب التخييرى «۳» و إن اختلفوا فى بدلها و أنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟

و فى كيفيته و كميته.

هذا، و لكن ظواهر الأخبار المتقدّمة مختلفة، فيظهر من بعضها تعيّن القراءة، مثل رواية جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عمّا يقرأ الإمام فى الركعتين فى آخر الصلاة؟ فقال: «بفاتحة الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه، و يقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب» «۴»، و رواية منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إذا كنت إماما فاقرأ فى الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب و إن كنت وحدك

---

(۱) بحار الأنوار ۸۲: ۸۷.

(۲) مفتاح الکرامة ۲: ۳۷۶.

(۳) راجع ص ۱۰۵.

(۴) التهذیب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۸۶، الوسائل ۶: ۱۰۸. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۲ ح ۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۱۱

فلیسعک فعلت أو لم تفعل» «۱».

و یظهر من البعض الآخر تعیّن التسبیح، مثل روایة عمر بن أذینة عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام المتقدّمة «۲»، و مرسلة الفقیه عن الرضا علیه السّلام قال: «إنما جعل القراءة فی الرکعتین الأوّلتین و التسبیح فی الأخیرتین للفرق بین ما فرضه اللّه من عنده و بین ما فرضه اللّه من عند رسوله صلّی اللّه علیه و آله» «۳»، و ما أرسله المحقّق فی المعتبر «۴» عن علیّ علیه السّلام إنّه قال: «اقرأ فی الأوّلتین و سبّح فی الأخیرتین»، و روایة عبید اللّه بن علیّ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا قمت فی الرکعتین الأخیرتین لا تقرأ فیهما فقل: الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه أکبر» «۵».

و الظاهر کما فی التهذیب، إنّ کلمة «لا» فی قوله: لا تقرأ، للنفی لا للنهی، و جواب الشرط قوله: «فقل» کما یؤیده ذکر الفاء.

و یظهر من بعض تلک الأخبار التخییر بینهما، کروایة علیّ بن حنظلة المتقدّمة «۶»، و غیرها ممّا تقدّم، و هذه الطائفة شاهدة للجمع بین الطائفتین، بالحمل علی التخییر، و یؤیده فتوی المشهور «۷» علی طبقها، و کونها معمولا بها دونهما.

و بالجملة: فالظاهر إنّه لا إشکال فی المقام من هذه الجهة أصلا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۱، الاستبصار: ۱- ۳۲۲ ح ۱۲۰۲، الوسائل ۶: ۱۲۶. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۱۱.

(۲) الکافی: ۳- ۲۷۳ ح ۷، الوسائل: ۶- ۱۰۹. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۲ ح ۶.

(۳) الفقیه ۱: ۲۰۲ ح ۹۲۴، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۴.

(۴) المعتبر ۲: ۱۶۵، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۵.

(۵) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۲، الاستبصار ۱: ۳۲۲ ح ۱۲۰۳، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۷.

(۶) التهذیب ۲: ۹۸ ح ۳۶۹، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۲۰۰، الوسائل ۶: ۱۰۸. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۲ ح ۳.

(۷) راجع ۲: ۱۰۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۱۲

الجهة الثانیة: ما یقوم مقام القراءة فی الأخیرتین

الجهة الثانیة: المشهور بینهم أنّ ما یقوم مقام القراءة فی الأخیرتین هو التسبیح «۱»، و إن اختلفوا فیه کیفیة و کمیة، ففی المعتبر أنّه یجزی بدل الحمد فی الأواخر تسبیحات أربع، صورتها سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر، و حکی هذا القول عن المفید، و حکی أیضا من علم الهدی، و الشیخ، و ابن أبی عقیل القول بأنّه مخیر بین القراءة و عشر تسبیحات، صورتها أن تقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه ثلاث مرّات، و تزید فی الثالثة و اللّه أکبر. و عن حریز بن عبد اللّه السجستانی، و أبی جعفر بن بابویه القول بتسع تسبیحات، بإسقاط التکبیر من الثلاث، و عن الشیخ فی النهایة القول بأنّه تکرّر ذلک ثلاث مرّات، مع کلّ مرّة و اللّه أکبر فیکون اثنی عشر فصلا «۲».

هـذا، و قـد ظهر لک ممّا تقـدّم أنّه لا ينهض شـيء من الأخبار المتقدمـة على وجوب تكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ رواية رجاء المتقدّمة- مضافا إلى أنّها تتضمن حكاية فعل الإمام عليه السّلام، فلعلّه كان يعمل بالاستحباب- قد عرفت أنّه نقلها فى البحار من دون تكبير و قال: الموجود فى النسخ القديمة الصحيحة كما نقلنا بدون التكبير، و استظهر كون الزيادة من النسّاخ تبعا للمشهور.

و روايـة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام المتقدّمـة التى رواهـا الصـدوق فى الفقيه و ابن إدريس فى موضـعين من السـرائر، نقلا من كتاب حريز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فيها، ففى الفقيه أسقط التكبير مع زيادة قوله: تكملة تسع تسبيحات،

---

(۱) راجع ۲: ۱۱۰.

(۲) المعتبر ۲: ۱۸۸- ۱۸۹، المقنعة: ۱۱۳، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۳، المبسوط ۱: ۱۰۶، و حكاه عن ابن ابى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۱۴۲ مصباح المتهجد: ۴۴۰، السرائر ۳: ۵۸۵ عن كتاب حريز بن عبد اللّه، الفقيه ۱: ۲۵۶، النهاية: ۷۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۳

و فى السـرائر و إن رواها فى باب كيفية الصـلاة مع ذكر التكبير، إلّا أنّه مضافا إلى أنّه نقلها فى المسـتطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنّه حكى عن العلّامة المجلسى أنّه قال: إنّ النسخ المتعددة التى رأيناها متفقة على إسقاط التكبير، و ذكر صاحب المفتاح أنّ الموجود فى النسخة القديمة الصحيحة ترک التكبير فى الموضعين.

هـذا، و احتمال أن يكون زرارة رواها على الوجهين، و أوردهما حريز فى كتابه بعيـد جدّا، و حينئذ فيدور الأمر بين زيادة قوله: تكملة تسع تسبيحـات، و إسـقاط التكبير، و بين حـذف ذلـک القول، و لا يخفى أنّ إسـقاط التكبير و إن كان غير بعيـد، إلّا أنّ إضافـة ذلک القول سـهوا، مسـتبعد جدّا، و هذا بخلاف إسـقاطه، فإنّه يمكن أن يصـير السـهو سـببا لعدم ذكره، و اضافة التكبير يمكن أن يكون من باب التبعية للمشهور، كما ذكره المجلسى.

و يؤيد ذلک إنّه نسب فى المعتبر كما عرفت القول بلزوم تسع تسبيحات إلى حريز.

و بالجملة: فلم يثبت كون التكبير مذكورا فى الرواية، فوجوب تكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات ممّا لم يقم عليه حجّة.

و يمكن أن يقـال: إنّه يسـتكشف الوجـوب من فتـوى الشـيخ فى النهايـة «۱» و حكـم البعض بالاسـتحباب «۲»، و ذكر بعض آخر أنّ الأحـوط ذلک «۳»، لوجود نصّ مشتمل عليه، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، أو كان مذكورا فى بعض النصوص المتقدّمة، كرواية زرارة، و كيف كـان فمقتضـى إطلاـق مـا رواه الكلينى بإسـناده عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام الاـجتزاء بـالمرّة «۴»، و لكنّ الأـحوط التعدد. هذا مقتضى

---

(۱) النهاية: ۷۶.

(۲) مسالک الأفهام ۱: ۲۱۲.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۷۴.

(۴) الكافى ۳: ۳۱۹ ح ۲، الوسائل ۶: ۱۰۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۲ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۴

مدلول الأخبار الواردة فى هذا الباب.

و لو قلنـا بعـدم اسـتفادة حكم المسألـة من الأدلـة الاجتهاديـة، و وصـلت النوبـة إلى الأـصول العمليـة، فهـل الأصـل يقتضـى البراءة أو الاشتغال؟

فنقول: ذكر الشيخ رحمه اللّه فى رسالة البراءة فى التنبيه الثالث، من تنبيهات الشبهة الحكمية الوجوبية، أنّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة

بصورة الشك فى الوجوب العينى، أمّا لو شكّ فى الوجوب التخييرى، و الإباحة، فلا يجرى فيه أدلة البراءة، لظهورها فى عدم تعيين الشيء المجهول على المكلّف، بحيث يلتزم به، و يعاقب عليه «۱». انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

و المقام و إن كان مغايرا لموضوع كلامه، حيث انّ مفروضه ما إذا كان الأمر دائرا بين الوجوب التخييرى و الإباحة، و فى المقام نعلم بالوجوب التخييرى و نشكّ فى بعض أطرافه من حيث القلّة و الكثرة، إلّا أنّ الكلام فى اشتراكه معه من حيث الحكم، و إنّه هل تجرى البراءة بالنسبة إلى الزائد، كجريانها فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى الواجب النفسى- بالوجه الذى تقدّم فى مسألة الصلاة فى اللباس المشكوك، لا بالوجه الذى ذكره الشيخ فى الرسالة، فإنّه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت فى تلك المسألة- أو أنّ الأصل فى المقام يقتضى الاشتغال، و لو قلنا بجريان البراءة فى الأقل و الأكثر فى الواجب النفسى؟

فيه وجهان: من أنّ الوجه فى جريان البراءة فى تلك المسألة، و هو تبعّض التكليف الواحد، و تنجزه ببعضه المعلوم، جار فى المقام أيضا، لأنه يعلم فيه أيضا بعض التكليف المتعلّق بالمردّد بين الأقل و الأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، و جريان البراءة بالنسبة إلى بعضه المشكوك، و مجرّد كون مفروض المقام عبارة عمّا كان بعض أطراف الواجب التخييرى مردّدا بين الأقل و الأكثر، لا يصلح

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۳۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۵

فارقا بينه و بين تلك المسألة، بعد اشتراكهما فى ذلك الوجه الذى تقدّم منّا، و من ثبوت الفرق بينهما، فإنّ العقاب المترتّب على المخالفة فى تلك المسألة، إنما هو لكونه تاركا للأقل الذى علم تنجّز التكليف بالنسبة إليه، و فى المقام لا يترتب العقاب على مجرّد ترك الأقل، و إن كان تعلّق التكليف به معلوما، بل إنما يترتب على تركه، و ترك الطرف الآخر الذى لا ترديد فيه من حيث القلّة و الكثرة.

و بالجملة: فالمسألة محل إشكال.

المقام الثانى: وجوب السورة بعد الفاتحة فى الركعتين الأوليين

اشارة

اعلم أنّه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامة عدم الوجوب، و المحكى عن بعض أصحاب الشافعى هو الوجوب «۱»، و هو محكيّ ظاهر الشيخ فى التهذيبين و الخلاف «۲»، و أكثر المتقدّمين «۳».

و ذهب بعض المتأخّرين كصاحبى المدارك و المعالم، إلى الاستحباب «۴»، و يمكن استظهاره من كلام الشيخ فى المبسوط حيث قال: الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة كاملة مع الحمد فى الفرائض واجبة، و أنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين السورتين بعد الحمد، لا يحكم ببطلان الصلاة، و يجوز كلّ ذلك فى حال الضرورة، و كذلك فى النافلة مع الاختيار «۵». انتهى.

---

(۱) المجموع ۳: ۳۸۸- ۳۸۹، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۸، الشرح الكبير ۱: ۵۶۸، بداية المجتهد ۱: ۱۸۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰ مسألة ۲۱۹.

(۲) التهذيب ۲: ۷۰، الاستبصار ۱: ۳۱۴، الخلاف ۱: ۳۳۵ مسألة ۸۶.

(۳) المقنعة: ۱۰۵ و ۱۱۲، المقنع: ۹۳، الانتصار: ۱۴۶، المهذّب ۱: ۹۲، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، الوسيلة: ۹۴.

(۴) مدارك الأحكام ۳: ۳۴۷، منتقى الجمان ۲: ۱۰.

(۵) المبسوط ۱: ۱۰۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۶

فإنّ قوله: غير أنّه إن قرأ.، ظاهر فى عدم بطلان الصلاة بترك سورة كاملة، فالمراد بعدم جواز قراءة البعض أو الأكثر، ليس عدم الجواز، بحيث ينافى صحة الصلاة، بل عدمه من حيث كون قراءة سورة كاملة شرطا فى تحقق الكمال.

و أظهر من ذلك فى الاستحباب، كلام الشيخ فى النهاية حيث قال: و أدنى ما يجزى من القراءة فى الفرائض، الحمد مرّة واحدة، و سورة معها مع الاختيار، لا يجوز الزيادة عليه، و لا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّدا من غير عذر، كانت صلاته ماضية، و لم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، و إن اقتصر على الحمد ناسيا أو فى حال الضرورة من السفر و المرض و غيرهما، لم يكن به بأس، و كانت صلاته تامّة- إلى أن قال-: و لا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد فى الفرائض، فمن فعل ذلك متعمّدا، كانت صلاته فاسدة، فإن فعله ناسيا لم يكن عليه شىء، و كذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة و هو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها و هو متمكّن لقراءة جميعها كانت صلاته ناقصة، و إن لم يجب عليه إعادتها «۱»، انتهى.

فإنّ الحكم بالمضىّ فيما لو صلّى بالحمد وحدها متعمّدا من غير عذر، صريح فى نفى الوجوب، فالمراد بقوله: أدنى ما يجزى.، ليس هو الاجزاء المساوق للصحة، بداهة أنّه بناء عليه لا معنى لتفريع الحكم بالمضىّ، و الصحة فى الفرع المذكور كما هو واضح.

فالتأمّل فى كلامه فى النهاية و المبسوط يقضى بذهابه إلى الاستحباب، و إنّ تارك السورة متعمّدا من غير عذر إنما هو تارك للأفضل، و عليه فلا تهافت فى كلامه، بل و لا اضطراب كما فى مفتاح الكرامة «۲»، و توجيه كلامه- بأنّ المراد

(۱) النهاية: ۷۵- ۷۶.

(۲) مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۷

بوجوب قراءة سورة كاملة هو الوجوب النفسىّ الاستقلالىّ الذى محلّه الصلاة بعد قراءة الحمد، فلا منافاة بينه و بين مضىّ الصلاة، و عدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمّدا- مستبعد جدّا. و كيف! يمكن ذلك، مع أنّه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورة لا بنحو الجزئية.

و كيف كان فيمكن أن يحمل كلامه فى التهذيبين و الخلاف، على ما هو ظاهر كلامه فى المبسوط و النهاية، فيكون للشيخ قول واحد و هو الاستحباب.

و يمكن أن يقال: بأنّ له فى المسألة قولين: القول بالوجوب، و هو ظاهر كلامه فيها. و القول بالاستحباب، و هو ظاهر كلامه فيهما.

و بالجملة: فالذى يستفاد منه أنّ الوجوب ليس أمرا مسلّما مقطوعا به بين الإمامية، حيث قال فى المبسوط: الظاهر من المذهب «۱».، و عليه فليست قراءة السورة كقراءة الحمد، فى أنّ وجوبها كان ضروريّا بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الواردة فى المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد استدلّ للقول بعدم وجوب السورة بالأخبار التى تدلّ بظاهرها على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها.

منها: صحيحة علىّ بن رئاب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: «إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها فى الفريضة» «۲».

و منها: ما رواه علىّ بن رئاب عن الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إنّ فاتحة الكتاب تجزى وحدها فى الفريضة» «۳». و

الظاهر کونهما روایة واحدة، بمعنی أنّ سامع هذا الکلام من الإمام علیه السّلام إنما هو الحلبی، غایة الأمر إنّ حذفه فی سند الأولی

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۷.

(۲) التهذیب ۲: ۷۱ ح ۲۵۹، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۹، الوسائل ۶: ۳۹. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۷۱ ح ۲۶۰، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲ ح ۳.

إمّا أن یکون مستندا إلی علیّ بن رئاب، و یکون الوجه فیه قطعه بصدق الحلبی فی نقلها، و کون هذا کلام الإمام علیه السّلام یقینا، و إمّا أن یکون مستندا إلی أحد من الرواة بعده اشتباها.

و حینئذ فیقوی فی النظر أن تکون هذه الروایة هی ما رواه حمّاد بن عثمان عن الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا بأس بأن یقرأ الرجل فی الفریضة بفاتحة الکتاب فی الرکعتین الأوّلتین إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شیئا» «۱».

و حینئذ فلا یبقی مجال للقول بأنّ الروایتین الأولیین مطلقتان، و الأخیرة مقیدة، و الواجب حمل المطلق علی المقیّد کما عن صاحب الحدائق رحمه اللّه «۲»، لأنّ ما ذکره مبنیّ علی إحراز صدور المطلق و المقیّد معا، و قد عرفت أنّ فی المقام لا یعلم ذلک، لاحتمال کون الصادر هو المقیّد فقط، و کیف کان فالاستدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غیر تامّ.

ثمَّ إنّه یظهر من بعض الأخبار الواردة فی المقام، جواز تبعیض السورة و حصول الاجزاء به، مثل ما رواه علیّ بن یقطین فی حدیث قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تبعیض السورة؟ فقال: «أکره ذلک و لا بأس به فی النافلة» «۳» و دلالتها علی جواز التبعیض فی الفریضة مبنیة علی أن یکون قوله: «فی النافلة» متعلّقا بقوله: «لا بأس به» فقط، و أن یکون المراد بالکراهة هی الکراهة المصطلحة، و أمّا لو کان متعلّقا بقوله أکره أیضا، کما لا یبعد دعواه أو کان المراد من الکراهة أعم من الحرمة، فلا یدلّ علی الجواز فی الفریضة أصلا.

و ما رواه سعد بن سعد الأشعری عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام قال: سألته عن

---

(۱) التهذیب ۲: ۷۱ ح ۲۶۱، الاستبصار ۱: ۳۱۵ ح ۱۱۷۲، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲ ح ۲.

(۲) الحدائق ۸: ۱۱۶.

(۳) التهذیب ۲: ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الاستبصار ۱: ۳۱۶ ح ۱۱۷۸، الوسائل ۶: ۴۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴ ح ۴.

رجل قرأ فی رکعة الحمد و نصف السورة، هل یجزیه فی الثانیة أن لا یقرأ الحمد و یقرأ ما بقی من السورة؟ فقال: «یقرأ الحمد ثمَّ یقرأ ما بقی من السورة» «۱».

و روایة زرارة قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: رجل قرأ سورة فی رکعة فغلط أ یدع المکان الذی غلط فیه و یمضی فی قراءته، أو یدع تلک السورة و یتحوّل عنها إلی غیرها؟ فقال: «کلّ ذلک لا بأس به و إن قرأ آیة واحدة فشاء أن یرکع بها رکع» «۲».

و الظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحیحه، و إلّا فاللّازم علیه إعادته صحیحا کما هو واضح.

و غیر ذلک من الأخبار التی ظاهرها جواز التبعیض، و لکن لا یخفی أنّه لم نظفر علی قول من یقول بوجوب السورة و لو ناقصة من بین أصحابنا الإمامیة، بل القائلون بالوجوب ظاهرهم وجوبها تامّة، و حینئذ فتسقط هذه الأخبار عن الحجیة بعد إعراضهم عنها.

هذا، و یدلّ علی وجوب سورة تامّة- مضافا إلی الإجماعات المنقولة المدّعاة فی کلام کثیر، المعتضدة بالشهرة العظیمة «۳»- جملة من الأخبار الظاهرة فی ذلک، بل بعضها یدلّ علی مفروغیة ذلک عندهم، و أنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصیات.

منها: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا يصلّى على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة و تجزيه فاتحة الكتاب و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شىء، و يومئ فى النافلة إيماء» «۴». فإنّ ظاهرها أنّ إجزاء

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۹۱، الاستبصار ۱: ۳۱۶ ح ۱۱۷۷، الوسائل ۶: ۴۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۸۱، الوسائل ۶: ۴۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۷.

(۳) الانتصار: ۱۴۶، أمالى الصدوق: ۵۱۲، الوسيلة: ۹۳، الغنية: ۷۷، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰ مسألة ۲۱۹، مستند الشيعة ۵: ۹۰ المسألة التاسعة، جواهر الكلام ۹: ۳۳۱.

(۴) التهذيب ۳: ۳۰۸ ح ۹۵۲، الوسائل ۴: ۳۲۵. أبواب القبلة ب ۱۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۰

فاتحة الكتاب وحدها إنما هو بالنسبة إلى المريض.

و منها: رواية الحلبى المتقدمة الدالة على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها بالنسبة إلى المستعجل و أشباهه «۱».

و منها: رواية منصور بن حازم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا تقرأ فى المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر» «۲». فإنّ المتفاهم منها عند العرف هو وجوب سورة كاملة، لا أقلّ منها و لا أكثر، و إن شئت قلت: إنّ النهى عن التبعيض لا ينطبق إلّا على القول بالوجوب، فإنّ القائل بالاستحباب يقول بجوازه.

و غير ذلك من الأخبار التى ظاهرها ذلك.

هذا، و العمدة فى هذا الباب أنّه ثبت متواترا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله أنّه كان يقرأ بعد الحمد سورة «۳»، و هذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، و ذهاب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المروية بطرقهم «۴»، الدالة على أنّ السورة ليست جزء للصلاة، و إلّا فكون عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله ذلك ممّا لا إشكال فيه عندهم.

و من المعلوم أنّه لا يجوز التعدّى عن فعله صلّى اللّه عليه و آله بعد ثبوت كون تعليمه للصلاة التى اخترعها، إنما هو بسببه، نعم لو دلّ الدليل على عدم دخالة بعض الأفعال فى ماهيتها و حقيقتها، لرفعنا اليد عن ظاهر الفعل، و لكنّك عرفت عدم ثبوته.

و من هنا يظهر الجواب عمّا ربما يمكن أن يقال: من أنّه لو كانت السورة واجبة،

(۱) الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۱۴ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۶۹ ح ۲۵۳، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۷، الوسائل ۶: ۴۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۲.

(۳) صحيح البخارى ۱: ۲۰۷ ح ۷۵۹ و ص ۲۰۸ ح ۷۶۲، صحيح مسلم ۴: ۱۴۳ ح ۱۵۴ و ۱۵۵، سنن النسائى ۲: ۱۷۷ ح ۹۷۳ و ۹۷۴، سنن البيهقى ۲: ۵۹، الوسائل ۶: ۴۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷ ح ۲ و ۴ و ب ۲۴ ح ۳ و ۶.

(۴) المجموع ۳: ۳۸۸، سنن البيهقى ۲: ۶۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰، الخلاف ۱: ۳۳۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۱

لكان اللّازم أن يكون البيان أكثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذى مخالف لجمهور العامة- حيث إنّهم يقولون بالاستحباب- لو كان ثابتا عند أئمّة الشيعة صلوات اللّه عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره فى كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشكّ فيه، و ذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقا لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لمواظبة الشيعة عليه، صار بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلا.

و لذا قد عرفت أنّ أكثر الأخبار الواردة فى المقام إنما يكون متعرّضا لبعض الخصوصيات كالقرآن و التبعيض و نظائرهما، و يستفاد منه كون أصل الوجوب مفروغا عنه عند السائلين، بحيث لم يكونوا يحتاجون إلى السؤال عنه، كما هو غير خفى.

و بالجملة: فالعمدة فى هذا الباب هو عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و مداومته على قراءة سورة بعد الحمد، و استمرار عمل المسلمين بعده، و مواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكى أنّه صلّى معاوية بالناس فى المدينة و قرأ سورة بعد الحمد من دون البسملة، فلمّا فرغ من صلاته صار موردا لاعتراض أهل المسجد و إيرادهم عليه بقولهم:
أ سرقت من الصلاة أم نسيت؟ «۱» فانظر أنّ مجرّد ترك البسملة مع كون اعتقادهم على أنّها لست جزء للسورة كيف يكون مستبعدا عند المهاجرين و الأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفة الوقت، مع غلبة سلطنته و شدّة اقتداره، و ليس ذلك إلّا لكونه مخالفا لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الخلفاء بعده، و قد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلّا لبعض الأخبار الدالة عليه «۲»، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سورة تامّة.

(۱) التفسير الكبير ۱: ۱۸۰، الحجّة الرابعة.
(۲) سنن البيهقى ۲: ۶۱ باب الاقتصار على فاتحة الكتاب.
نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۲

الأمور التى تسقط معها السورة:

منها: المرض، و يدلّ على سقوطها معه رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه المتقدمة الواردة فى صلاة المريض على الدابة، و رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح فى قضاء صلاة التطوّع بالليل و النهار» «۱».
و بالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه «۲»، و إنما الإشكال فى اختصاص الحكم بالمرض الذى يشقّ معه قراءة السورة أو يعمّ جميع الأمراض، و كذا الإشكال فى شموله للمرض العارض فى بعض الوقت، و الزائل فى بعضه الآخر.
و منها: الضرورة، و يدلّ على السقوط معها رواية الحلبى المتقدمة، و رواية الحسن الصيقل قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ يجزى عنّى أن أقول فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلا أو أعجلنى شىء؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» «۳».
و رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلا يجزيه أن يقرأ فى الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس» «۴».
و بالجملة: فأصل السقوط مع الضرورة ممّا لا إشكال فيه أيضا و إنما الكلام فى اختصاص الحكم بالضرورة، أو شموله لمطلق الاستعجال، و لو لم يبلغ حدّ الاضطرار، كما هو ظاهر إطلاق الروايات المذكورة، و كذا الإشكال فى شموله للضرورة الناشئة من قبل حرمة قطع الصلاة، كمن شرع فيها ثمّ نسى السورة،

(۱) الكافى ۳: ۳۱۴ ح ۹، التهذيب ۲: ۷۰ ح ۲۵۶، الاستبصار ۱: ۳۱۵ ح ۱۱۷۱، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۵.
(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۸۳، كشف اللثام ۴: ۳۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۲.
(۳) التهذيب ۲: ۷۰ ح ۲۵۵، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۷۰، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۴.
(۴) قرب الإسناد: ۱۷۹ ح ۱۰، الوسائل ۶: ۴۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۶.
نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۳

فإنّ الاضطرار حينئذ إنما جاء من قبل حرمة القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلا.

و منها: ضيق الوقت، و المحكى عن المحقّق الكركى الجزم بعدم سقوطها لذلك «۱»، و لكن المعروف بين المتأخّرين المعاصرين السقوط «۲»، و استدلّ عليه فى الجواهر «۳» بالإجماع المدعى فى الرياض على سقوطها حال الضرورة «۴»، أو مع زيادة الاستعجال، كالمحكيّ عن المعتبر و التذكرة «۵».

و يرد عليه مضافا إلى أنّ ضيق الوقت لا يعدّ ضرورة و لا استعجالا، كما ستعرف أنّ الإجماع على تقدير تحقّقه لا يجدى فى مثل المقام، ممّا لا تكون المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام، بل تكون من المسائل التفريعية المستخرجة من تلك المسائل الأصلية، و ذلك لما حقّق فى محلّه من أنّ وجه حجية الإجماع إنما هو كشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم يصل إلينا، و هذا إنما يجرى فى خصوص المسائل الأصلية كما مرّت الإشارة إليه مرارا، فالاستدلال بالإجماع فى أمثال المسألة فى غير محلّه.

نعم قد يستدلّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضرورة على الضيق، و لكن يرد عليه أنّ الاستعجال هنا ليس إلّا لأمر دينى حتمى، و هو إدراك مجموع الصلاة فى وقتها، و من المعلوم أنّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السورة، إذ المفروض أنّ الوقت لا يسع إلّا بمقدار الصلاة بدونها.

و من الواضح استحالة الأمر بفعل فى وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاة

---

(۱) جامع المقاصد ۲: ۲۵۹.

(۲) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۱۰۳، جواهر الكلام ۹: ۳۳۶، كتاب الصلاة للمحقّق النائينى ۲: ۱۰۵- ۱۰۶، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۱۶۰- ۱۶۱، العروة الوثقى ۱: ۴۹۲.

(۳) جواهر الكلام ۹: ۳۳۷.

(۴) رياض المسائل ۳: ۳۸۴.

(۵) المعتبر ۲: ۱۷۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۴

بتمامها فى وقتها متفرّع على عدم وجوب السورة، و متوقّف عليه، فالاستدلال على العدم بوجوب إتيانها فى وقتها يصير على وجه دائر كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يستدلّ عليه كما فى الجواهر، بفحوى عدم وجوبها على المستعجل و نحوه، ضرورة أولويّة مراعاة الوقت من ذلك، كما أنّه يمكن أن يستدلّ عليه بضميمة أدلة الاستعجال بوجه آخر، و هو أن يقال: انّه يستكشف من سقوطها بالنسبة إلى المستعجل و المريض و أمثالهما، أنّ ملاك وجوبها ليس من القوّة بحدّ يزاحم ملاك شرطية الوقت، مع ملاحظة أهميته بالنسبة إلى سائر الشرائط، بحيث لم يوجد مورد قدّم فيه بعض الشروط عليه، كما يظهر بالتتبع فى موارد مزاحمة الوقت، مع غيره من الشروط.

و يمكن أن يقال بناء على ما عرفت من أنّ عمدة مستند الوجوب هو فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله: إنّه لم يثبت وجوبها فى موارد الضيق، لعدم ثبوت فعله صلّى اللّه عليه و آله فى تلك الموارد كما لا يخفى، إلّا أن يقال: إنّ مجرّد كون عمله صلّى اللّه عليه و آله فى سعة الوقت لا يوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصا بعد صدور الأخبار الكثيرة التى يستفاد منها مفروغية الوجوب كما عرفت.

و لذا لم يستدلّ أحد للسقوط فى موارد الاستعجال و نحوه، بعدم ثبوت الوجوب فى تلك الموارد، بل السقوط إنما هو لدلالة دليل خارجيّ عليه، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاة فى وقتها، بحيث لو قرأ السورة، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، و لكن ليس بحيث تكون قراءة السورة مانعة عن وقوع ركعة منها فى الوقت، و أمّا لو دار الأمر بين ترك السورة و وقوع ركعة منها فى الوقت، حتّى يشمله قوله عليه السّلام: «من أدرك.» «۱»،

(۱) التهذيب ۲: ۳۸ ح ۱۱۹، الاستبصار ۱: ۲۷۵ ح ۹۹۹، الذكرى ۲: ۳۵۵، الوسائل ۴: ۲۱۷، ۲۱۸. أبواب المواقيت، ب ۳۰ ح ۲ و ۴ و ۵، صحيح البخارى ۱: ۱۶۳ ح ۵۸۰، صحيح مسلم ۵: ۸۶ ح ۱۶۱- ۱۶۵، سنن أبى داود ۱: ۱۱۲، ح ۴۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۵

فتقع الصلاة أداء، و بين قراءتها و وقوع الصلاة خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثمَّ إنّه قد يتمسّك لوجوب السورة فى موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، و لكنّه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة فى وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفىّ.

و منها: النوافل، و لا إشكال و لا خلاف فى سقوط السورة فيها، بل ربما يعد من الضروريات «۱»، و يدلّ عليه رواية عبد اللّه بن سنان و رواية منصور بن حازم المتقدّمتان، و غيرهما من الأخبار «۲»، إنما الإشكال فى سقوطها فيما لو عرض للنافلة وصف الفرضيّة، أو عرض للفريضة وصف النفليّة.

و منشأ الإشكال إنّه هل عنوان الفريضة المأخوذ فى أدلة وجوب السورة يراد به ما هو واجب بالفعل و محمول عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء كان فرضا بالذات أو بالعرض، أو أنّ هذا العنوان كناية و إشارة إلى العناوين التى تكون واجبة بالذات و مفروضة بحسب أصل الشرع، كالصلوات اليومية و نظائرها؟ وجهان.

لا يبعد أن يقال: بأنّ المنسبق إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثانى، إذ لا يفهمون من تلك الأدلة إلّا اعتبار السورة فى صلاة الظهر و العصر و نظائرهما من العناوين المفروضة بالذات، من دون أن يكون عنوان الفرضية دخيلا فى ذلك أصلا، و عليه فتكون السورة جزء للصلوات اليومية، سواء كانت واجبة أو مندوبة، كصلاة المعادة جماعة، و صلاة الصبىّ، بناء على شرعيتها.

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۱، مستند الشيعة ۵: ۹۷، جواهر الكلام ۹: ۴۰۰، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۲.

(۲) الوسائل ۶: ۱۲۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۶

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصّة و عدمه

لا إشكال و لا خلاف بين الإمامية فى أنّ البسملة جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة «۱»، بناء على كونها سورة مستقلّة، لا جزء لسورة الأنفال، بل ربما يعد ذلك من الضرورة، بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

إنما الإشكال فى أنّه هل يجب أن يعيّن حين قراءة البسملة سورة معيّنة أم لا؟

و بعبارة أخرى، هل يجب أن يقصد حكاية بسملة خاصّة مثل بسملة التوحيد أو لا، بل يكفى مجرّد قصد حكاية القرآن، و صيرورتها جزء لسورة خاصّة إنما تتحقّق بلحوق سائر أجزائها إليها؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين «۲»، و ذلك لعدم تعرّضهم

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۸، السرائر ۱: ۲۱۸، المعتبر ۲: ۱۶۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۲ مسألة ۲۲۲، مدارك الأحكام ۳: ۳۳۹، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۲، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۹، رياض المسائل ۳: ۳۷۹، كشف اللثام ۴: ۷، جواهر الكلام ۹: ۲۹۶، مستند الشيعة

۵: ۸۰، جامع المقاصد ۲: ۲۴۴.

(۲) مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۴۸، بحار الأنوار ۸۲: ۱۹، الحدائق ۸: ۲۲۸، مستند الشيعة ۵: ۱۲۴، جواهر الكلام ۱۰: ۵۲- ۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۷

للمسألة مع كونها ممّا يعمّ به البلوى، و وضوح احتياج الناس إلى التنبيه، إذ بدونه لا يكاد يخطر ببالهم هذا المعنى أصلا.

هذا، و ذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى كتاب صلاته إلى لزوم التعيين «۱»، و تبعه بعض المعاصرين «۲»، و يمكن أن يستدلّ للمشهور مضافا إلى خلوّ النصوص عن التعرّض للمسألة مع شدّة الابتلاء بها، و قد عرفت أنّ ذلك دليل على عدم الوجوب، بأنّ الظاهر كون البسملة بطبيعتها الواحدة جعلت جزء لجميع السور، كالأجزاء المشتركة فى المركّبات الخارجية.

فكما أنّ قصد انضمام سائر أجزاء مركّب خاصّ إلى الجزء المشترك لا يخرجه عن قابلية لحوق سائر أجزاء مركّب آخر إليه، فيصير ذلك المركّب، فكذلك قصد انضمام سائر أجزاء سورة التوحيد مثلا إلى البسملة لا يخرجها عن قابلية لحوق سائر أجزاء سورة الجحد إليها مثلا، فتصير تلك السورة لا سورة التوحيد، و أولى من ذلك ما لو لم يقصد حين قراءة البسملة سورة خاصّة، بل قصد مجرّد حكاية القرآن، فإنّها صالحة لانضمام سائر أجزاء كلّ سورة إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ طبيعة البسملة بوحدتها جزء لجميع السور.

هذا و لكن ذكر الشيخ فى تحقيق كلامه و توضيح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عبارة عن الألفاظ الخاصة النازلة من اللّه تعالى على قلب رسوله صلّى اللّه عليه و آله، و له قيام صدورى بالمتكلّم به، و حينئذ فمعنى قراءته ليس إيجاد تلك الألفاظ المخصوصة، فإنّ قيامها إنما هو بالمتكلّم بها، و قيام الألفاظ المقروة إنما هو بالقارئ، فلا يعقل قراءتها، بمعنى إيجاد نفس تلك الألفاظ المخصوصة المنزلة، بل معنى القراءة إنما يرجع إلى إيجاد مماثل تلك الألفاظ قاصدا به حكايتها كايجاد الألفاظ المستعملة فى

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۴۶- ۱۴۷.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۷۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۸

معانيها قاصدا به حكايتها.

و حينئذ فكما أنّه فى استعمال لفظ زيد فى معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلا، بل كأنّه مرآة لا يرى فيها إلا المعنى، لاندكاك الحاكى فى محكيّه، و المرآة فى المرئىّ فيها، و لذا يعتبرونه وجودا لزيد، و يقال: إنّه وجود لفظىّ له، مع أنّ الوجود إنما هو وصف للّفظ، و لا ارتباط له بالمعنى، فكذلك فى مقام الحكاية لا ينظر إلّا إلى المحكىّ، و هى الألفاظ الخاصة الصادرة من المتلفّظ بها.

و حينئذ فقراءة القرآن عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكاية الكلام الشخصىّ المنزل على الرسول صلّى اللّه عليه و آله، فبسملة سورة خاصّة عبارة عن قطعة شخصية من مجموع ذلك الكلام الشخصى، و لا تتحقّق حكايتها إلّا بعد إيجاد ألفاظها بقصد حكاية تلك القطعة الشخصية، فإذا فرض أنّه قرأ البسملة حكاية عن بسملة سورة الإخلاص النازلة معها، فلا يعقل أن يصدق عليها قراءة سورة الجحد إذا رفع اليد عن الإخلاص، و ضمّ إليها سائر أجزاء سورة الجحد.

و من ذلك يظهر أنّ قياس السور القرآنية على المركّبات العينية الخارجية المشتركة فى بعض الأجزاء قياس مع الفارق، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجى له، من دون مدخل للقصد فيه أصلا، و قصد جزئيّته لأحدها لا يخرجه عن قابلية جزئيته للآخر، بخلاف البسملة، فإنّها جعلت جزء لسورة الإخلاص مثلا بوجودها الشخصى، و لسورة الجحد بوجودها الآخر، و قصد حكاية هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزء لسورة أخرى.

ثمّ لا يخفى أنّ قراءة البسملة بقصد سورة لا بعينها، و إن كان يصدق عليها قراءة القرآن، إلّا أنّه ليس لازم ذلك كونها قابلة لأن تصير

جزء لجميع السور، و ذلك لأنّ صدق قراءة القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعى أيضا نازلا فى ضمن نزول الفرد، و لكن ذلك لا يلازم صدق قراءة بسملة خاصّة عليها، بعد ضم سائر

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ١٢٩

أجزاء سورة معينة إليها، لوضوح أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية للأفراد، فحكاية مجي‌ء زيد الجائى لا تصدق إلّا بعد حكاية مجيئه بنفسه، و لا تصدق على حكاية مجي‌ء الإنسان المتحقّق فى ضمنه، كما هو ظاهر، هذه خلاصة ما أفاده الشيخ قدّس سرّه «١» بتقريب منّا.

و لا يخفى أنّ باب الحكاية فى أمثال المقام ممّا يوجد المتكلّم الألفاظ قاصدا به إراءة شي‌ء من اللفظ أو المعنى، إنما يكون المراد بها إرائته على ما هو عليه فى الواقع، لما عرفت فى توضيح كلامه قدّس سرّه من أنّ الألفاظ إنما هى بمنزلة المرآة، فكما أنّ الناظر فيها لا يقع فى نظره إلّا الصورة الواقعة فيها، بحيث لا- يتوجّه إلى نفسها مع كونها هو السبب فى إراءة تلك الصورة، فكذلك الناظر إلى الألفاظ و السامع لها لا- يتوجّه ذهنه إلّا إلى ما جعلت تلك الألفاظ حكاية له من المعانى أو الألفاظ الأخر، و لا يلاحظ نفس تلك الألفاظ مع كونها حاكية لها.

فالواقع فى ذهن السامع إنما هو المعنى من دون توسيط اللفظ أصلا، كما أنّه بالنسبة إلى المتكلّم أيضا كذلك، فكأنّه يلقى المعانى من دون توسيط شي‌ء آخر و حينئذ فنقول:

إنّ البسملة إنما هى طبيعة واحدة، و قد جعلت جزء لجميع السور، غاية الأمر أنّ فعلية جزئيتها لسورة التوحيد مثلا إنما حصلت بانضمام سائر أجزائها إليها، فالفرق بين البسملات الواقعة فى أوائل السور من حيث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غير موجود أصلا، و فى مقام الحكاية لا بدّ أن يرائى ذلك بما هو عليه فى الواقع.

فكما أنّ البسملة بطبيعتها الواحدة تكون جزء لجميع السور، فكذلك البسملة بوجودها الحكائى قابلة لأن تصير جزء من الجميع، بل لو قصد القارئ

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ١٤٧- ١٥١.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ١٣٠

بسملة خاصة لا يؤثر ذلك القصد فى تعيينها جزء لسورة خاصّة، و خروجها عن قابلية جزئيتها لسورة أخرى، فضلا عمّا لو لم يقصد ذلك.

و كيف كان، فكما أنّ فعلية جزئيّتها فى وجودها الأصلىّ لم تتحصل إلّا بانضمام بقية الأجزاء إليها، فكذلك صيرورتها جزء لسورة خاصّة فى وجودها الحكائى لا تتحقّق إلّا بانضمام سائر الأجزاء إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ الحكاية و الاراءة إنما تصدق فيما لو وقع المحكىّ و المرئى، كما هو عليه فى الواقع فى ذهن السامع، من دون تصرّف فيه أصلا.

ثمَّ لا يذهب عليك أنّ استعمال اللفظ و إرادة شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، كما فى المقام و أمثاله لا يكون حقيقة من باب الاستعمال الراجع إلى عمل اللفظ فى شي‌ء آخر، بل هو إيجاد اللفظ، ليتصوّر بنفسه، و مع خصوصيته، أو ليتصور لا بنفسه، بل بما فيه من الجامع بينه و بين غيره، غاية الأمر إنّه يلزم اقامة قرينة على عدم مدخلية الخصوصية، كما أنّ القسم الثالث يكون من باب إيجاد اللفظ، ليتصور جامعه مع تخصّصه بخصوصية أخرى، و فى هذا القسم أيضا تجب إقامة قرينة على عدم مدخلية هذه الخصوصية، و دخالة خصوصية أخرى.

و كيف كان، فما ذكره قدّس سرّه من أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية لأشخاصه، إن كان المراد أنّ حكاية الجامع فقط بإيجاد اللفظ الدال عليه بقصد الحكاية، ليست حكاية للأفراد و الأشخاص، فذلك مسلّم لا ينبغى التأمّل فيه، ضرورة أنّ حكاية مجي‌ء الإنسان فيما

إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حكاية لمجيء شخص زيد مثلا، إلّا أنّ الكلام فى المقام فيما إذا تعقّبها بما يدلّ على الأشخاص.

و إن كـان المراد أنّ حكايـة الجامع مطلقا لا تكون حكايـة للأفراد، حتّى فيما إذا ألحقها بما يـدلّ على الخصوصـيات، فـذلك واضـح البطلان، ضرورة أنّه لو فرض مجيء زيد يوم الجمعة، و عمرو يوم الخميس، فقال المخبر: جاء إنسان فى يوم

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ١٣١

الجمعة و هو زيد، فقد حكى الجامع المتحقّق فى ضـمن بعض خصوصياته، لا المشترك بينه و بين مجيء عمرو، و هذا واضح جدّا، و لكن لا يخفى أنّ المثال ليس له كثير ربط بالمقام، ضرورة أنّ كلامنا فى الحكاية التصورية، لا التصديقية.

و محصّـل الكلام فى المقام إنّه و إن كانت البسـملة بطبيعتها الواحـدة مجعولـة جزء لسور القرآن، و بمجرّد صـدورها من المتكلّم بها تصـير متشـخّصة، إلّا أنّ الحكايـة إنما تتعلّق بما صـدر منه، و ما تكلّم به، مع قطع النظر عن حيثية صدوره منه و تكلّمه به، فكما أنّه فى مقام الحكاية لا يلحظ قيام الألفاظ الحاكية بالمتكلّم بها و لا صدورها منه، و إلّا لم تصدق الحكاية أصلا، ضرورة أنّها عبارة عن إراءة المحكى و إلقـائه، بحيث كـأنّه لم يكن واسطة أصـلا، فكـذلك فى المحكيّ لا- تلحظ حيثيـة صـدوره من المتكلّم به و لا- قيـامه به، فالمحكى إنما هى الألفاظ الخاصة، من دون ملاحظة حيثية صدورها أصلا.

إن قلت: إنّ كلام اللّه تعالى المنزل على قلب رسوله صـلّى اللّه عليه و آله عبارة عن تلك الألفاظ المخصوصة، مع حيثية كونها صادرة عن اللّه تعالى، ضـرورة أنّها بـدون هـذه الحيثيـة لا تعدّ كلام اللّه، فإنّ اختصاصـها به الموجب لإضافتها إليه إنما هو بهذه الملاحظة، و هى قيامها به على نحو القيام الصدورى.

أ لا ترى أنّ تخصـيص كلام بزيد مثلا الموجب لصحة إضافته إليه، و التعبير بأنّه كلامه إنما هو بلحاظ قيامه به، و صدوره عنه، و بدون هذه الملاحظة لا وجه لانتسابه إلى شخص دون شخص، فالقرآن ليس عبارة عن نفس الألفاظ المخصوصة، بل هى مع ملاحظة كونها صادرة عن اللّه تعالى، و حينئذ فما ذكر من أنّ الحكاية إنما تتعلّق بما صدر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، ممّا لا يتمّ أصلا.

قلت: لا- منافاة بين اعتبار حيثيـة الصـدور فى صـحة انتساب الكلام إلى المتكلّم، و بين كون المحكيّ هو نفس الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية الصدور،

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ١٣٢

ضرورة أنّ مـا يصـلح أن يكون هنـا محكيا للّفظ و مرئيا بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادرة، و أمّا حيثيـة الصـدور فلا يمكن أن تقع محكيّـة للّفـظ، و بعبارة أخرى المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظـة جهـة الصـدور، كما أنّه تكون حيثيـة الصـدور عن القارئ ملغاة بنظره، و إلّا لا تصدق الحكاية أصلا كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو لم يقصد التعيين، و أما لو قصده فتارة يجعل ألفاظه الحاكية بحذاء الجامع، و لكنّه قاصد حين قراءة البسـملة أن يعقّبها بباقى أجزاء سورة خاصّة، و اخرى يجعل ألفاظه بحذاء ألفاظ بسـملة خاصّة، أمّا الصورة الأولى فالظاهر أنّها مثل ما لو لم يقصد التعيين أصـلا. و أمّا الصورة الثانية ففيها إشـكال ينشأ من أنّ قصد التعيين يؤثر فى تعيينها لسورة معيّنة، و يخرجها عن قابليّة لحوق إجزاء سورة أخرى بها، و ممّا عرفت من أنّ المحكيّ إنما هو الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، و لكن الظاهر هو الوجه الأول.

ثمّ إنّه ممّـا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للتمسّك بأصالـة الاشـتغال، نظرا إلى أنّ الشكّ فى المقام إنما هو فى المحصّل، لأنّ الشكّ إنما هو فى تحقق قراءة السورة المأمور بها فى الصـلاة، بدون قصد التعيين حين قراءة البسملة، و لا إشكال بل و لا خلاف فى وجوب الاحتياط فيه، لعدم اليقين بحصول البراءة بدونه، و العقل يحكم باستدعاء الاشتغال اليقينى للبراءة اليقينية.

وجه الفساد أنّ الرجوع إلى الأصل إنما هو بعـد ثبوت التحيّر و اليأس عن الدليل، و قد عرفت أنّه لا يلزم فى صدق الحكاية بنظر العقل أزيـد من القراءة بقصد القرآنية، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر فساد ما يمكن أن يتوهّم، من أنّ البسـملات الواقعة فى أوائل السور لها حقائق متباينة و ماهيّات مختلفة، و لا ينصـرف اللفظ المشترك إلى بعضـها إلّا بقصد ذلك البعض، نظير صـلاتى الظهر و العصر، وجه الفساد

أنّه بعد عدم قيام دليل على تعدد حقائقها لا مجال لادعائه أصلا، بعد كون الظاهر بنظر

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۳

العرف أنّ لها حقيقة واحدة، و بها جعلت جزء لجميع السور.

و التزامنا بذلك فى مثل صلاتى الظهر و العصر إنما هو لقيام الدليل على ذلك فيهما، مثل ما ورد فيمن دخل فى الصلاة بنية العصر، ثمّ ظهر له فى الأثناء أنّ عليه صلاة الظهر، و أنّه لم يأت بها بعد، من أنّه يجب عليه العدول من العصر إلى الظهر «۱»، فإنّه لو لم يكن عنوان الظهرية و العصرية متباينين، و كان ما وقع أولا متّصفا بعنوان الظهرية قهرا، و لم يكن تحقّقه موقوفا على قصده، لم يكن معنى لفرض هذه المسألة، و لا الحكم بالعدول أصلا، كما هو أوضح من أن يخفى.

هذا، و العمدة فى أصل المسألة ما عرفت من أنّ خلوّ النصوص و كذا الفتاوى من التعرّض لها، دليل قطعيّ على عدم وجوب قصد التعيين، بعد كون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، و عدم اطّلاع أهل العرف عليه مع قطع النظر عن التنبيه، إذ لا يخطر هذا المعنى ببالهم، و لا يتوجّه إليه أذهانهم أصلا، فالأقوى هو القول بعدم الوجوب.

المسألة الثانية: هل يجوز قصد معانى الألفاظ فى القراءة؟

قد عرفت أنّ معنى قراءة كلام الغير و حكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية، كما يجعل اللفظ حاكيا عن معناه الموضوع له و مرآة له، و إن كان بينهما فرق، من حيث أنّ إصدار اللفظ و إرادة لفظ آخر ليس من باب استعمال اللفظ فى شيء آخر، بل من باب إيجاده ليتصوّر لفظ آخر، و ينتقل ذهن المخاطب إليه، و قد مرّت الإشارة

(۱) الكافى ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۴

إلى ذلك و تحقيقه فى محلّه.

و كيف كان، فيقع الكلام هنا فى أنّه هل يجوز عند قراءة فاتحة الكتاب أن يقصد معانى ألفاظها أيضا، بأن يقصد من قوله تعالى الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ معناه أيضا، و هو اختصاص الحمد و الثناء بذاته المقدّسة، و من قوله تعالى إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ، توجيه الخطاب إلى اللّه و تخصيصه بالعبادة، و الاستعانة أو لا؟ وجهان.

الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ الظاهر أنّ وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة إنما هو من باب وجوب قراءة القرآن فيها، و كون الفاتحة هو القدر المتيقّن، و لذا تراهم يعبّرون فى مقام بيان أفعال الصلاة و كيفيتها، بأنّه هل تجب قراءة القرآن فيها أم لا؟

و اختار الوجوب كافّة المسلمين «۱» إلّا شاذا منهم «۲».

ثمّ ذهب القائلون بالوجوب إلى أنّ الواجب قراءة الفاتحة، لكونها المتيقنة من القرآن المأمور بقراءته فى الصلاة.

و بالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أنّ وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة إنما هو لوجوب قراءة القرآن فيها، و حينئذ فلا ينبغى مجال للقول بجواز إرادة معانى جملاتها أيضا، لأنّه بعد ما كان معنى القراءة راجعا إلى جعل الألفاظ المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية، و حاكية لها و مندكّة فيها، لا يعقل أن تجعل تلك الألفاظ بحذاء معانيها أيضا، و ليس ذلك إلّا استعمال اللفظ فى معنيين، و قد بيّن فى الأصول عدم

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۷ مسألة ۸۱، المعتبر ۲: ۱۶۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۲۸ مسألة ۲۱۸، جواهر الكلام ۹: ۲۸۵، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۰،

مستند الشيعة ۵: ۶۸، بداية المجتهد ۱: ۱۸۱- ۱۸۲، المجموع ۳: ۳۲۷ و ۳۳۰، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۸۵، الجامع لأحكام القرآن ۱: ۱۱۷ و ۱۲۴.

(۲) مثل الحسن بن صالح بن حيّ و الأصمّ و ابن علية، راجع التفسير الكبير ۱: ۱۸۸، و المجموع ۳: ۳۳۰، و الخلاف ۱: ۳۲۸ مسألة ۸۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۵

جوازه بل استحالته، كما هو ظاهر الكفاية «۱».

و يؤيد ما ذكرنا من أنّ قراءة الفاتحة فى الصلاة إنما هو من باب قراءة القرآن، و لا يجتمع ذلك مع قصد معانى جملاتها أيضا، ما ذكره المحقّق فى المعتبر، فى مسألة تحريم قول آمين بعد الحمد، من أنّ التأمين الذى يكون معناه: اللهمّ استجب، يستدعى سبق دعاء، و لا يتحقّق الدعاء إلّا مع القصد «۲»، و من المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، و بدون القصد يخرج التأمين عن حقيقته فيكون لغوا.

هذا و لكن لا يخفى أنّ مثل قوله إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ، لا يعقل أن يكون بنفسه من كلمات اللّه تعالى، لأنّ ضرورة الشرع بل العقل على خلافه، فالواجب أن يكون فى أمثال هذه الجمل كلمة «قل» أو «قولوا» مقدّرة، فصحة كونها كلاما له تعالى إنما هو باعتبار كونه مقولا للقول المأمور به، و إلّا فهو بنفسه ممّا لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و يؤيد ذلك- أى كون كلمة «قل» أو «قولوا» مقدّرة- ما فى بعض التفاسير، كتفسير التبيان لشيخنا الطوسى قدّس سرّه، من أنّ كلمة قل يا محمّد مقدّرة فى أوّل السورة، و فى تفسير الطبرى حكى ذلك بأسانيد كثيرة عن ابن عباس «۳».

و بالجملة: لا إشكال فى تقدير كلمة «قل» أو «قولوا» فى أوّل السورة أو قبل قوله إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ إلى آخر السورة، و السرّ فى الحذف ما عرفت من كونه بديهيا، إذ بدونه لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و حينئذ فنقول: إذا وجب علينا أن ندعو اللّه تعالى بهذه الجمل، فمعنى ذلك أن نتلفّظ بهذه الألفاظ قاصدا بها معانيها المدلول عليها، بأن نجعل هذه الألفاظ بحذاء

---

(۱) كفاية الأصول ۱: ۳۶، عنوان: الثانى عشر.

(۲) المعتبر ۲: ۱۸۶.

(۳) تفسير التبيان ۱: ۳۸، جامع البيان للطبرى ۱: ۷۶ ح ۱۱۳، و ص ۷۸ ح ۱۱۴ و ص ۹۴ ح ۱۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۶

تلك المعانى، و حاكية لها و مندكّة فيها، نظير استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، بل هو عينه.

و لعلّ ذلك هو السرّ فى حذف كلمة «قل» أو «قولوا»، فإنّه لو كانت هذه اللفظة مذكورة فى الجملة لكان من الممكن أن نوجد مماثل هذه الكلمات، و نجعل كلّ واحدة منها بحذاء مماثلها من الألفاظ المحكيّة، من دون نظر إلى المعنى أصلا، و أمّا مع حذفها، فبما أنّها لا يمكن أن تكون كلامه تعالى، فلا يجوز أن يقصد نفس تلك الألفاظ، لكونها منزلة من اللّه تعالى، بل لا بدّ أن يتعلّق القصد بنفس معانيها و لو إجمالا.

و بالجملة: فالظاهر جواز قصد المعنى فى أمثال هذه الجملات.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين تعرّض فى كتاب صلاته لنظير المسألة، و هى مسألة جواز ردّ السلام فى الصلاة بقوله سلام عليكم بقصد القرآنية قاصدا به رد تحية المسلم تبعا فقال ما ملخّصه:

إنّه قد يتخيّل هنا إشكال على القائلين بجواز ردّ السلام كذلك، و بيان الاشكال أنّ قراءة القرآن لا تصدق إلّا إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحكاية عن الألفاظ المنزلة، و رد التحية يتوقّف على أن يوجه سلامه إلى المسلم مخاطبا إياه، و المفروض أنّ قوله سلام عليكم بقصد القرآنية لم يكن خطابا للشخص المسلم، حتى يكون ردّا لتحيته، و ليس هذا من جهة الإشكال فى امتناع الجمع

بين قصد اللفظ و قصد المعنى فى استعمال واحد، فإنّ هذا الإشكال مندفع بإمكان ذلك طولا، بأن يقصد اللفظ و يقصد من اللفظ المقصود، أى المستعمل فيه معناه، بل الإشكال فى المقام إنما هو من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا الشخص المسلم حتّى يقصد تبعا، و يصير ردّا لتحيته، و دفع الإشكال بأنّ المتكلّم بسلام عليكم إنما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١٣٧

المحكيّ الخطاب إلى المسلم، لا أنّه يسلّم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، و قصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود «١». انتهى ملخّصا.

و أنت خبير بأنّ ما دفع به الإشكال هو بعينه نفس الإشكال، لأنّ صريح كلامه أنّ الإشكال ليس من جهة امتناع اجتماع قصد اللفظ و المعنى، بل من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا المخاطب المسلم، حتى يقصد تبعا، و ما دفع به الإشكال إنما يدلّ على كون قصد المعنى فى طول قصد اللفظ و تبعا له، فهو إنما يصلح للجواب عن إشكال امتناع اجتماع القصدين لا عن الإشكال الذى هو المهم فى المقام.

ثمّ إنّ تنظيره بمسألة الكتابة لا- يخلو عن تأمّل و نظر، لأنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعانى بحيث لو أراد الإنسان أن يعرف معنى كلمة منقوشة، يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، فإذا أراد أن يعرف معنى كلمة الصعيد المنقوشة فى القرآن، يتوقّف ذلك على العلم بكون هذا النقش مطابقا للفظ الصعيد، و على العلم بمعنى الصعيد الملفوظ.

و لكن تلك النقوش إنما تجعل بدلا عن الألفاظ فى الدلالة على معانيها، لا- أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها. فالشخص الذى يكتب إلى صديقه:

السلام عليكم، إنما يقصد السلام عليه بهذه الجملة المكتوبة، لأجل بعد مكانهما و عدم إمكان المخاطبة بالألفاظ، لا أنّه يجعل الجملة المكتوبة بحذاء ملفوظها، و يقصد من الملفوظ السلام عليه، لأنّه لا يكون هنا ملفوظ نوعا حتّى يجعلها

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ٢٩٩.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١٣٨

بحذائه، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، و حينئذ لا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم، قد يقال بأنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بمجرّد صدور السلام من المخاطب، ينتزع منها عنوان رد التحية، و إن لم يكن قاصدا له، نظرا إلى أنّ ذلك مشعر بكون المصلّى قاصدا لردّها، لو لم يكن مانع فى البين، و هو الاشتغال بالصلاة.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ مجرّد هذا المعنى لا يصحّح انتزاع عنوان الردّ، ما لم يكن من قصده فعلا تحقق ذلك العنوان باللفظ الصادر منه، و المفروض أنّ قراءة القرآن لا تجتمع مع تعلّق القصد بذلك العنوان.

نعم يمكن أن يتحقّق ذلك بحيث لا ينافى الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم الدعاء، و سأل من اللّه تعالى أن يسلّمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء، سواء أراد بقوله: سلام عليكم، مجرّد سلامة المخاطب، أو أراد به أن يسلّمه اللّه، و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى حتّى يصدق عنوان الدعاء، فالمسألة محلّ إشكال، و سيأتى تفصيلها فى محلّها إن شاء اللّه تعالى.

و لنرجع إلى ما كنّا فيه و نقول: إنّه لا منافاة بين قصد المعنى فى مثل قوله:

إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ و بين قراءة القرآن، لما عرفت من أنّ هذه الآية و الجمل التى بعدها و كذا نظائرها، إنما كان الغرض من

إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتملة عليها في مقام تحميد اللّه، و تسبيحه، و طلب الحاجة منه، لقصور عقولهم عن أنّه يحمد اللّه تعالى بما ذا، و بأية كيفية، و أنّه أيّ شيء ينبغى أن يسأل منه، فأمره تعالى بقول تلك الجمل إنما هو لأجل إفادة أنّه ينبغى أن يحمد بمثل الحمد للّه ربّ العالمين، و يسأل عنه بما يتضمّنه قول: اهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاة بين قصد المعنى، و بين قراءة مثل هذه الألفاظ الصادرة من اللّه تعالى أصلا.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۹

و يؤيد ذلك- أى جواز إرادة المعنى- ما ورد فى بعض الأخبار مما مضمونه، أنّه قال اللّه تبارك و تعالى: «قسمت الصلاة بينى و بين عبدى، فمن أوّل السورة إلى جملة إيّاك نعبد إنما هو لى، و جملة إيّاك نعبد و إيّاك نستعين إنما هو بينى و بين عبدى، و الباقى إنما هو لعبدى» «۱» و دلالته على جواز قصد المعنى فى الصلاة أوضح من أن يخفى.

و لبعض الأعلام هنا كلام فى بيان عدم التنافى بين قصد المفاهيم التى تضمنها القرآن، و بين قصد الحكاية و نقل كلام اللّه تعالى، لا بأس بنقله فنقول ما ملخّصه:

إنّ تحقق مفهوم الحكاية و النقل لا يتوقّف على تعلّق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو على سبيل الاستقلال، كى ينافى ذلك تعلّق قصد استقلالى بالنسب الحكمية الواقعة بين أبعاض المقروءة، إذ القارئ قد لا يرى فى قراءته إلّا كون صدور المقروء من قائله طريقا لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عبارة الكتاب قد يقصد بقراءته نسبة لفظه إلى مصنّفه، و قد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونة فيه، كما هو الغالب فى تلاوة كتاب الأخلاق و الرسائل العمليّة للعوام، و قراءة الإنسان مصنّفاته فى مقام الإفادة، ففى هذه الصورة أيضا يصدق عليه اسم قراءة ذلك الكتاب، إذ لا معنى لقراءته إلّا حكاية النقوش المدوّنة فيه باللفظ، و هى حاصلة فى الفرض، غاية الأمر أنّ عنوان الحكاية غير ملحوظ من حيث هو على سبيل الاستقلال «۲». انتهى.

و لا يخفى أنّ معنى الحكاية فى المقام إنما هو مجرّد التلفّظ بكلام الغير قاصدا به ذلك، و بعبارة أخرى، جعل القارئ لفظه بحذاء لفظ آخر و فانيا فيه، لإلغاء خصوصية صدوره منه، و صدور المحكيّ من قائله، و هذا بخلاف الحكاية للغير،

---

(۱) سنن ابن ماجه ۲: ۱۲۴۳ ح ۳۷۸۴.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۴۰۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۰

مضافا إلى أنّ فيها أيضا لا يكون اللفظ مستعملا فى المعانى فى قبال الألفاظ المحكية، بل يجعل ألفاظه بحذاء نفس الألفاظ المحكيّة فقط، و لكن يكون غرضه من إيقاعها فى سمع المخاطب و ذهنه، وقوع معانيها فيه لا نفسها مستقلا، بل طريقا إليها كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: القران بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإمامية رضوان اللّه عليهم حرمة القران بين السورتين، و كون ذلك مفسدا للصلاة «۱»، و المشهور بين المتأخّرين هى الكراهة «۲»، و هى التى يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيرة الواردة فى هذا الباب، لأنّ بعضها ظاهر فى التحريم، كصحيحة منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«لا تقرأ فى المكتوبة بأقلّ من سورة و لا بأكثر» «۳» و صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين فى الركعة؟ قال: «لا لكلّ ركعة سورة» «۴» و موثقة زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يقرن بين السورتين فى الركعة؟ فقال: «إنّ لكلّ سورة حقّا فأعطها حقّها من الركوع و السجود»، قلت:

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۰۰، الهداية: ۱۳۴، النهاية: ۷۵- ۷۶، الانتصار: ۱۴۶، المسائل المصريّة (رسائل المرتضى) ۱: ۲۲۰، الكافى فى الفقه: ۱۱۸، المبسوط ۱: ۱۰۷، الخلاف ۱: ۳۳۶، التحرير ۱: ۳۹، القواعد ۱: ۲۷۳، مختلف الشيعة ۲: ۱۵۱.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۷۲، جامع المقاصد ۲: ۲۴۸، الذكرى ۳: ۳۱۲، الدروس ۱: ۱۷۳، جواهر الكلام ۹: ۳۵۴، كشف اللثام ۴: ۱۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۴ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۶۹ ح ۲۵۳، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۷، الوسائل ۶: ۴۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۷۰ ح ۲۵۴، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۱

فيقطع السورة؟ فقال: «لا بأس» «۱» و غيرها ممّا ظاهره التحريم.

و بعضها صريح فى الجواز، كصحيحة علىّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن القران بين السورتين فى المكتوبة و النافلة؟ قال: «لا بأس» «۲» و ما رواه ابن إدريس فى مستطرفات السرائر، نقلا من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا تقرنن بين السورتين فى الفريضة فى ركعة، فإنّه أفضل» «۳»، و غيرهما من الأخبار الصريحة فى نفى البأس، و الجمع يقتضى الحمل على الكراهة.

و دعوى وجوب حمل الطائفة الثانية على التقية، لكونها موافقة للعامة القائلين بالجواز و عدم الحرمة.

مندفعة بأنّ مجرّد موافقة الخبر لهم لا يوجب الحمل عليها، و الجمع العرفى مقدم على المرجحات، لخروج الخبرين معه عن موضوع المتعارضين كما لا يخفى، و لكن كراهية القران إنما تختص بالفريضة دون النافلة، لصراحة بعض الأخبار فى ذلك.

ثمّ إنّ الآتى بالسورة الثانية قد يقصد بها مجرّد قراءة القرآن المستحبة، فى جميع أحوال الصلاة، و قد يقصد بها جعلها جزء مستقلا للصلاة، كالصورة الأولى، و قد يقصد بها جعلها مع السورة الأولى جزء لها. لا ريب فى خروج الصورة الأولى عن مورد النزاع، كما أنّ الظاهر خروج الصورة الثانية أيضا.

لأنّ الظاهر أنّ الإتيان به فى النافلة الذى يكون مثله محرّما أو مكروها إذا وقع فى الفريضة إنما هو على نحو الصورة الأخيرة، و حينئذ فيرجع كراهية القران

---

(۱) التهذيب ۲: ۷۳ ح ۲۶۸، الوسائل ۶: ۵۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

(۲) التهذيب: ۲- ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الاستبصار ۱: ۳۱۷ ح ۱۱۸۱، الوسائل ۶: ۵۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۸ ح ۹.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۶، الوسائل ۶: ۵۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۸ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۲

إلى أنّ المصلّى لو جعل وظيفته فى الصلاة وجوب الإتيان بالسورة المتحقّق بأوّل سورة قرأها، أولى من أن يجعل وظيفته وجوب قراءة القرآن المتحققة بسورة و أزيد، و لا تكون الزائدة على الواحدة فردا آخر من القراءة، لأنّها عنوان تقبل الزيادة و النقيصة، فما دام كونه مشغولا بها و لم يعرض عنها يصدق أنّه قار كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم فى الفريضة

اشارة

ذهب علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم إلى أنّ السور التى تكون فيها آية السجدة الواجبة أربع سور «۱»، خلافا لأبى حنيفة القائل

بوجوب جميع سجدات القرآن، و الشافعی القائل باستحباب الجميع «۲»، و المشهور بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا أيضا عدم جواز قراءة شیء منها فی الصلاة «۳»، خلافا للإسكافی «۴»، و لكن لا يخفى أنّ عبارته غير صريحة فی ذلک.

و مستندهم الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السّلام:

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: «لا تقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم

بروجردی، آقا حسين طباطبايی، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۲، ص: ۱۴۲

---

(۱) الهداية: ۱۳۴، الانتصار: ۱۴۵، الخلاف ۱: ۴۲۶ مسألة ۱۷۴، الغنية: ۷۸، الكافی فی الفقه: ۱۱۸، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۶، الحدائق ۸: ۱۵۲، مستند الشيعة ۵: ۱۰۰- ۳۱۰، جواهر الكلام ۹: ۳۴۳.

(۲) المجموع ۴: ۶۲، المغنی لابن قدامة ۱: ۶۱۶- ۶۱۷.

(۳) الهداية: ۱۳۴، الانتصار: ۱۴۵، الخلاف ۱: ۴۲۶ مسألة ۱۷۴، الغنية: ۷۸، الكافی فی الفقه: ۱۱۸، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۶، الحدائق ۸: ۱۵۲، مستند الشيعة ۵: ۱۰۰- ۳۱۰، جواهر الكلام ۹: ۳۴۳.

(۴) حكاه عنه فی المعتبر ۲: ۱۷۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۳

فإنّ السجود زيادة فی المكتوبة» «۱».

و منها: خبر سماعة قال: «من قرأ اقرأ باسم ربک فإذا ختمها فليسجد، فاذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب و ليركع»، قال: «و إن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيک الإيماء و الركوع و لا تقرأ فی الفريضة اقرأ فی التطوّع» «۲» و ذيله قرينة على أنّ مورد الصدر هی النافلة و قوله عليه السّلام: «و إن ابتليت بها.»، لا ينافی حرمة قراءة اقرأ فی الفريضة، نظرا إلى أنّ مورد الجماعة هی الفريضة، و ذلک لأنّ المراد بالإمام هو الإمام المخالف كما هو ظاهر، فلا بأس فی حمله على ما إذا اقتدى فی النافلة به تقية.

و منها: خبر عمّار عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، عن الرجل يقرأ فی المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها و إن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها و يدع التی فيها السجدة فيرجع إلى غيرها». و عن الرجل يصلّی مع قوم لا يقتدی بهم فيصلّی لنفسه و ربما قرؤوا آية من العزيمة فلا يسجدون فيها فكيف يصنع؟ قال: «لا يسجد» «۳».

و ظاهر الرواية جواز التبعيض و القران، و قد عرفت أنّ الأول مخالف لفتوى الأصحاب، فتكون الرواية شاذّة غير معمول بها.

و منها: خبر علیّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السّلام عن الرجل يقرأ فی الفريضة سورة «النجم» أ يركع بها أو يسجد ثمَّ يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: «يسجد ثمَّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع و ذلک زيادة فی الفريضة و لا يعود يقرأ فی الفريضة

---

(۱) الكافی ۳: ۳۱۸ ح ۶، التهذيب ۲: ۹۶ ح ۳۶۱، الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۰ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۴، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۱، الوسائل ۶: ۱۰۲ و ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۷ ح ۲ و ب ۴۰ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۷۷، الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۳ و ص ۱۰۳ ب ۳۸ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۴

بسجدة» «۱». و لا يخفى التهافت و المناقضة بين صدر الرواية الدالّ على جواز قراءة «سورة النجم» فى الفريضة، و ذيلها الدالّ على أنّ ذلك زيادة فيها، و على النهى عن العود إلى مثلها، فالعمدة فى المقام هى رواية زرارة، و لا بدّ من التكلّم فى مدلولها.

فنقول: يجرى فى معناها احتمالات كثيرة:

۱- أن يكون النهى عن القراءة فيها إرشادا إلى مانعية قراءة شيء من العزائم للصلاة، بمعنى أنّه لا- يترتب الأثر المترقّب من الصلاة عليها مع قراءة شيء من العزائم فيها، نظير سائر النواهى التى تتعلّق بإيجاد شيء فى المأمور به، كالنهى عن التكلّم فى الصلاة و نظائره، و لازم هذا الاحتمال بطلان الصلاة بمجرّد قراءة سورة منها.

۲- أن يكون النهى دالّا على أنّ وظيفة المصلّى- أى وجوب قراءة سورة من القرآن- بعد قراءة الفاتحة، و قبل الركوع لا يتحقّق بقراءة شيء من العزائم بعد الفاتحة، بل أداؤها إنما يتوقّف على قراءة سورة من القرآن، غير سور العزائم، و لازم هذا الاحتمال صحة الصلاة لو جمع بينها و بين سورة أخرى، لأداء وظيفته بقراءة سورة أخرى، إلّا أن يستشكل فى ذلك من جهة القران بين السورتين، كما أنّ البطلان فيما لو اقتصر على قراءة شيء من سور العزائم، يكون مستندا إلى فقد بعض الأجزاء الواجبة كما هو واضح.

۳- أن يكون النهى إرشادا إلى أنّه لو قرأ المصلّى شيئا منها، ليقع فى محذور مخالفة أحد التكليفين المتزاحمين، لأنّه إمّا أن يسجد بعد قراءة آية السجدة، و إمّا أن لا يسجد، فعلى الأول يقع فى محذور مخالفة حرمة قطع الصلاة و إبطالها، لأنّ السجود زيادة مبطلة، و على الثانى يقع فى محذور مخالفة وجوب السجدة عند قراءة

(۱) قرب الإسناد: ۱۷۲ ح ۷۶۲، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۸۵ ح ۳۶۶، الوسائل ۶: ۱۰۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۵

آيتها، و هذا لا- فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهمية، أو متساويين، لأنّ المكلّف يوقع نفسه اختيارا فى مخالفة أحدهما، و يبتلى نفسه بهما.

۴- أن يكون ذلك أى الابتلاء بالتكليفين المتزاحمين، و الوقوع فى مخالفة أحدهما حكمة لتعلّق النهى التحريمى بنفس قراءة شيء منها.

۵- أن يكون النهى عن القراءة باعتبار السجود الذى يعدّ بنظر العرف جزء للسورة، أو باعتبار كونه لازما شرعيا لقراءة آية السجدة، فيصير معنى الرواية إنّه لا تقرأ فى المكتوبة بشيء من العزائم، لأنّها موجبة للسجدة شرعا، و السجود زيادة فى الفريضة، و الزيادة العمدية مبطلة لها، فتكون المقدّمة الأولى و الأخيرة مطويّتين فى الرواية.

هذا، و لا يخفى أنّ الاحتمالين الأوّلين لا يناسب شيء منهما، مع التعليل الوارد فى الرواية كما هو ظاهر، و أمّا الاحتمال الثالث و الرابع فهما أيضا خلاف ظاهر الرواية، لأنّ غرضها أنّه لا تنطبق طبيعة الصلاة المأمور بها التى يجب على كلّ مكلّف الإتيان بها، و امتثال أمرها بإيجادها فى الخارج، على الصلاة التى قرأ فيها شيء من العزائم، فلا- يتحقّق الامتثال الموجب لسقوط الأمر، بإتيان الصلاة المشتملة على قراءة شيء منها، و لا تعرّض فى الرواية لحرمة قطع الصلاة و إبطالها المتوجهة إلى المكلّف بعد الشروع فيها.

و بالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة و وجوبها.

و ثانيهما: وجوب الإتمام بعد الشروع و حرمة القطع و الابطال. و لا ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلّف قد يقع فى محذور مخالفة الثانى دون الأول، كما إذا قطع صلاته عمدا ثمَّ شرع فى صلاة أخرى و أتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، و خالف الأمر

بالإتمام، و النهى عن الإبطال.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۶

و من المعلوم أنّ الروايـة ناظرة إلى الأمر الأول و أنّه لا يسـقط بالإتيان بالصـلاة المشـتملة على سورة العزيمة، و لا تعرّض لها إلى الأمر الثانى أصلا.

و أمّا الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار السجود الذى يكون بنظر العرف جزء، فهو أيضا خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السـجدات الواجبة و المندوبة من هذه الجهة أصـلا، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السـجود له مدخلية فى الحكم ينفى ذلـك، فينحصـر المراد من الروايـة فى الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار وجوب السـجود الـذى يكون لازما شرعيّا لقراءة آية السجدة التى تشتمل عليها السورة.

و لا ـ يخفى أنّ الروايـة بناء على هـذا أيضا لا تكون ناظرة إلى أنّ السـجود زيادة، و الزيادة مبطلـة، و الإبطال حرام شـرعا، بل المقصود منها بطلان الصلاة بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعة الصلاة المأمور بها عليها مع زيادة السجدة، فتكون ناظرة إلى الأمر المتعلّق بالطبيعة، لا الأمر بالإتمام و النهى عن القطع، و حرمة الإبطال بعد الشروع فيها.

ثمَّ إنّه بناء على هـذا الاحتمال الـذى هو ظاهر الروايـة، يمكن أن يكون النهى عن قراءة سورة العزيمـة إرشادا إلى أنّها موجبة للسـجود المفسد للصـلاة، لكونها زيادة عمدية، و عليه فلا تكون نفس قراءة السورة من حيث هى محرمة أصـلا، فلو قرأ شـيئا من العزائم و نسى السـجدة، أو تركها عصـيانا، لا يكون ذلك مضـرّا بصـحة صـلاته أصـلا، لأنّ المفروض أنّ السـجدة الموجبة للبطلان لم يتحقّق منه، و قراءة السورة بنفسها لم تكن محرّمة حتّى تؤثر فى البطلان.

غاية الأمر اسـتحقاقه للعقوبة، من حيث مخالفته لوجوب السـجود عند قراءة آية السـجدة، و هذا لا ارتباط له ببطلان الصـلاة أصلا كما هو ظاهر، و يمكن أن يكون النهى عن قراءة السورة نهيا تحريميا، و يكون الوجه فيه كونها موجبة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۷

للسجود شرعا، و هو زيادة مبطلة.

و يظهر هـذا من بعض الأعاظم من المعاصـرين فى كتاب صـلاته، و فرّع عليه أنّه يسـتفاد من الرواية حرمة كلّ ما يوجب السـجود مثل الاسـتماع بل السـماع، إذا كان قادرا على محافظة سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آية السجدة. نعم من سمع قهرا، أو قرأ سهوا، لم يرتكب المحرّم، و إن كانا أيضا موجبين لوجوب السجود.

ثمَّ قال ما ملخّصه: إنّه يتفرّع على ذلك أنّ غير القراءة العمدية لا يكون مبطلا للصـلاة، ما لم يسجد به، سواء كان محرّما كالاستماع أم لا، كالسـماع غير الاختيارى، و أمّا قراءة العزيمة عمدا فهى مبطلة، لأنّ الكلام المحرّم فى الصلاة و إن كان ذاتا من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطلانهـا، لكونه ماحيـا لصورتهـا عنـد المتشـرّعة، مضافـا إلى دعوى الإجمـاع على ذلك، و أمّا الموجبات الأخر غير القراءة، أو القراءة غير المحرّمة، فلا تبطل الصلاة، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزيادة العمدية، لا بتلك الموجبات «۱». انتهى.

و لا ـ يخفى أنّ مـا ذكره مبنيّ على أن يكون النهى عن قراءة شـيء من سور العزائم، نهيا تحريميا دالّا على حرمـة نفس قراءة السورة، و الظاهر خلاف ذلك، لأنّ النواهى المتعلّقة بكيفيات العبادات إرشادات غالبا إلى فسادها، مع تلك الكيفيّة المنهى عنها، و أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من العبادة عليها مع هذه الكيفية.

و حينئذ فـالنهى فى المقـام أيضا للإرشاد إلى فساد العبادة المشـتملة على متعلّق النهى، غايـة الأمر إنّه لو لـم تكن الروايـة مشـتملة على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۶۴– ۱۶۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۸

الصلاة بمجرّد القراءة، من دون توقّف على السجود عقيب آية السجدة، إلّا أنّ تعليل النهى عن القراءة بإيجابها للسجود الذى هو زيادة مبطلة، أوجب صرف النهى عنها إلى ما هو لازمها شرعا، و هو السجود، فيصير مدلول الرواية إنّه لا تسجد فى الصلاة، فإنّ السجود زيادة و هى مبطلة.

و دعوى إنّه يمكن أن يكون النهى إرشادا إلى مانعية متعلّقه، و هو نفس القراءة، و الوجه فى مانعيتها هو كونها موجبة للسجود المبطل للصلاة.

مندفعة بأنّ إمكان ذلك و إن كان غير قابل للمناقشة، إلّا أنّ ظهور الرواية فى خلافها يطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطلية إنما يتّصف به ما يكون زيادة فى الصلاة، و موصوف الزيادة هو خصوص السجدة، و بعبارة أخرى ظاهرها أنّ الإبطال إنما يجىء من قبل السجود خاصة كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا ينبغى الارتياب فى أنّ مدلول الرواية هو الإرشاد إلى مانعية السجدة التى تكون لازما شرعيا لقراءة آية السجدة، و حينئذ فلو قرأ سورة من سور العزائم، و ترك السجدة عصيانا أو نسيانا، لا يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاة أصلا، لعدم حرمة نفس القراءة، و عدم تحقق السجدة المبطلة كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت فى كلام بعض المعاصرين، مضافا إلى أنّ بطلان الصلاة بمطلق الكلام المحرّم ممّا لا دليل عليه، لأنّ أدلة مبطلية الكلام إنما تختصّ بكلام الآدمى، كما سيجىء إن شاء اللّه تعالى.

و كذا دعوى كونه ماحيا لصورة الصلاة عند المتشرّعة، مندفعة بمنع ذلك، إذ المراد بالماحى ما يوجب خروجها عن الكيفيّة التى هى كيفية الصلاة بنظرهم، من القيام مستقبل القبلة فى مقابل المولى خاضعا خاشعا، و من المعلوم أنّ قراءة القرآن لا تنافى هذه الكيفيّة أصلا. و كذا دعوى كونها مبطلة، لأنّها فعل كثير، يدفعها أنّ المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجا عن الصلاة، و المفروض وقوع القراءة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۹

جزء لها.

و الذى يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءة بنفسها محرّمة أصلا فالاستناد فى بطلان الصلاة إلى حرمة القراءة ممّا لا وجه له.

نعم ربما يتمسّك للقول ببطلان الصلاة بمجرّد قراءة آية السجدة و إن لم يسجد، بأنّ الأمر بإيجاد السجدة المنافية للصلاة مرجعه إلى الأمر بإبطال الصلاة بفعل المنافى، و لا يجتمع معه الأمر بالمضىّ، و الإتمام الذى يعتبر فى صحة العبادة، و أجاب عنه المحقّق المتقدّم فى كتاب صلاته:

قلت: أولا: لا يبعد عدم وجوب السجدة فعلا عقيب وجود الموجب فورا، و يكون المراد من قوله عليه السّلام فى رواية زرارة: «فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة»، أنّ القراءة توجب السجود ذاتا، فإن فعلته بطلت الصلاة و إن تركته و أتممت الصلاة أخللت بحقّها من التعجيل، و لذلك لا يجوز فعل موجبها، فورود المحذور فى طرف السجود تركا و فعلا صار سببا للنهى، لا أنّ فعل الموجب حرام، لكونه سببا لإبطال الصلاة.

و ثانيا: لا يعقل أنّ مجرّد الأمر بإبطال الصلاة بالسجدة، يكون موجبا لبطلانها، إلّا من جهة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه الخاص، أو من جهة اقتضائه عدم الأمر بالضدّ، مع احتياج صحة العبادة إلى الأمر، و قد حقّق فى الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، و كذلك عدم احتياج العبادة إلى الأمر الفعلى، بل يكفى رجحانها ذاتا، و على تقدير الاحتياج إلى الأمر، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتّبا على ترك ضدّه الآخر، كما بيّنا ذلك فى الأصول «۱». انتهى كلامه.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۱۶۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۰

و استشكل فى المصباح على إثبات الصحة بطريق الترتّب، بأنّ ذلك لا يجدى فى الحكم بصحة صلاته، على تقدير ترك السجدة، و المضىّ فيها، إذ المتبادر عرفا من الأمر بإيجاد المبطل، كما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامى، أنّ الشارع لم يرد المضىّ فى هذه الصلاة، بل أوجب نقضها بهذا الشىء، فيخصّص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضىّ، أو جوازه، و لا يبقى معه طلب تقديرى مصحح لصلاته على تقدير المضى.

نعم ما ذكر إنما يجدى فيما لو كان الحاكم بالتخصيص العقل من باب مزاحمته لواجب أهمّ، حيث إنّ العقل لا يستقلّ بعدم مطلوبية غير الأهم، إلّا على تقدير عدم القدرة عليه، من حيث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقا، بخلاف ما لو كان التخصيص مستفادا من دليل لفظى، كما فى المقام، فليتأمّل «۱». انتهى كلامه رفع مقامه.

و التحقيق إنّه لو قلنا بحرمة المضىّ و الإتمام، نظرا إلى اقتضاء الأمر بالإبطال لذلك، و قلنا باحتياج العبادة إلى الأمر أيضا، و لكن مع ذلك لا مجال للحكم ببطلان الصلاة، لما عرفت من أنّ هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة، و الآخر: الأمر بالمضىّ و الإتمام، و هذا الأمر يتوجّه إلى المكلّف، بعد الشروع فى الصلاة و الدخول فيها، و المعتبر فى صحة العبادة على تقدير القول به إنما هو الأمر الأول لا الثانى، و الساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثانى لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجدة أيضا يجب عليه الإتيان بالصلاة ثانيا.

فما يعتبر فى الصحة لا يسقط بالأمر بالإبطال، و ما يسقط به لا يعتبر فى الصحة، لظهور أنّ معنى صحة العبادة كونها موافقة لأمرها المتعلّق بها، مع ما يعتبر

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۹۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۱

فيها جزء أو شرطا، و بعبارة اخرى أن تكون موافقة للأمر الذى يكون متوجّها إلى المكلّف قبل الشروع فى العمل، و يكون هو الباعث له عليه، و من الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، لا الأمر بالإتمام، لأنّه يتوجه إلى المكلّف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحة الصلاة مع قراءة شىء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آية السجدة، غاية الأمر استحقاقه للعقوبة مع ترك السجدة عمدا من جهة مخالفة تكليف وجوبىّ مستقل، و هو وجوب السجدة بعد قراءة آيتها.

قراءة العزيمة سهوا

لو قرأ العزيمة سهوا، فالظاهر أنّه لا خلاف فى صحة الصلاة «۱»، و إنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثانى: القول بوجوب الإيماء بدلا عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الإيماء فى الصلاة و السجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود فى الأثناء، كما عن كاشف الغطاء «۲».

و ليعلم أنّه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم- على ما تتبعنا- التعرّض للمسألة أصلا، فليست المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، كما هو شأن المسائل المذكورة فى أكثر كتب القدماء، فدعوى الإجماع فى المسألة ممّا لا تسمع، و كذا رمى بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردها هى تلك المسائل، لا المسائل التفريعية،

كما عرفت ذلك مرارا.

(۱) السرائر ۱: ۲۲۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۷، مستند الشيعة ۵: ۱۰۳، جواهر الكلام ۹: ۳۴۸، كشف اللثام ۴: ۴۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۸، الحدائق ۸: ۱۵۸ و ۱۵۹، الذكرى ۳: ۳۲۴، جامع المقاصد ۲: ۲۶۳.

(۲) كشف الغطاء: ۲۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۲

نعم قد تعرّض للمسألة الحلّى فى السرائر، و من تأخّر عنه كالمحقّق و العلّامة و الشهيد قدّس اللّه أسرارهم «۱».

قال فى السرائر: فإن كان قراءته لها ناسيا، لا على طريق التعمّد، فالواجب عليه المضىّ فى صلاته، فإذا سلّم قضى السجود و لا شىء عليه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد و النسيان «۲»، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ القول المحكىّ عن كاشف الغطاء مبنىّ على عدم كون السجود زيادة مبطلة، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر رواية زرارة «۳» المتقدمة بل صريحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زيادة تخلّ بالصلاة، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل رواية سماعة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السّلام:

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع» «۴».

و خبر أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام: اقرأ باسم ربّك الذى خلق أو شيئا من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فأوم إيماء و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة» «۵».

فإنّهما يشعران بأنّه لو سجد الإمام فعليه أن يسجد، و لا تبطل صلاته، غاية الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

و لكن لا يخفى أنّ المراد بهما كما فى المصباح «۶» بيان الحكم عند ابتلائه بالصلاة،

(۱) شرائع الإسلام: ۱- ۷۲، تذكرة الفقهاء: ۲- ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، الذكرى ۳: ۳۲۴، مسالك الافهام ۱: ۲۰۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۱۸.

(۳) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۱.

(۴) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۲.

(۵) الكافى ۳: ۳۱۸ ح ۴، التهذيب ۲: ۲۹۱ ح ۱۱۶۸، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۲، الوسائل ۶: ۱۰۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۸ ح ۱.

(۶) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۲۹۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۳

مع من يأتمّ به تقية، فلا مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام فى موردهما من باب المماشاة، و لا يفهم من ذلك جوازه اختيارا، فهذا القول ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أمّا القول الثالث: فهو مبنىّ على عدم استفادة الحكم من الدليل الاجتهادى، و وجوب الرجوع إلى القاعدة التى تقتضى الاشتغال هنا، لأنّ التكليف مردّد بين مراعاة الفورية و الانتقال إلى الإيماء، لأنّ السجود مبطل، و بين مراعاة الأصل، و هو السجود و عدم الانتقال إلى بدله، و الإخلال بالفورية.

و أمّا القول الأول: فمستنده استصحاب وجوب المضىّ فى الصلاة، و حرمة قطعها، أو أصالة براءة الذمّة عن وجوب السجدة فورا، عقيب قراءة آيتها، و لا مجال لهذا القول، لو ثبت بدليّة الإيماء عن السجدة.

و أمّا القول الثانی: فمستنده ما رواه علیّ بن جعفر فی كتابه عن أخيه عليه السّلام قال:

سألته عن الرجل يكون فی صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة، كيف يصنع؟ قال:

«يومئ برأسه». قال: و سألته عن الرجل يكون فی صلاته فيقرأ آخر السجدة؟

فقال: «يسجد إذا سمع شيئا من العزائم الأربع، ثمَّ يقوم فيتمّ صلاته إلّا أن يكون فی فريضة فيومئ برأسه إيماء» «۱».

و دلالتها على هذا القول ممّا لا ريب فيها.

و دعوى بطلان الفريضة بالإيماء أيضا لمساواة البدل للمبدّل فی كونه زيادة فی الفريضة كما ربما حكى عن منظومة العلّامة الطباطبائی «۲».

مدفوعة بأنّ الأمر بالبدل إنما هو للفرار عن حكم مبدله، مضافا إلى أنّ ظاهر الرواية أنّه يومئ فيتمّ صلاته كما أنّها ظاهرة فی وجوب مراعاة الفورية، و فی بدليّة

---

(۱) مسائل علیّ بن جعفر: ۱۷۲، ۱۷۳ ح ۳۰۰ و ۳۰۳، الوسائل ۶: ۲۴۳. أبواب قراءة القرآن ب ۴۳ ح ۳ و ۴.

(۲) الدرّة النجفية: ۱۳۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۴

الإيماء عن السجود، فالرواية من حيث الدلالة تامّة، لا مجال للمناقشة فيها أصلا.

و أمّا من حيث الحجية و الاعتبار، فيمكن الخدشة فيها من حيث إنّه لم يحرز سماع كتاب علیّ بن جعفر منه، أو قراءته عليه، و إن كان يمكن دفعها برواية الشيخ و جماعة عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبی قتادة، أو عمركی بن علیّ البوفكی، إلّا أنّه لم يحرز كون النسخة التی بيد المتأخّرين مطابقة لنسخة الأصل، و كيف كان فلو لم نقل باعتبار الرواية، فلا دليل على بدلية الإيماء عن السجود.

و توهّم دلالة روايتی سماعة و أبی بصير المتقدّمتين «۱» على ذلك، يدفع بأنّ بدليته فی موردهما لا توجب ثبوت البدلية فی المقام، لأنّ السجود فی موردهما خلاف التقية كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فوريّة وجوب السجود و إبطال الصلاة، و بين تأخيره إلى الفراغ و إتمام الصلاة.

و قد يقال: بانصراف أدلة وجوب السجود فورا، عن مثل المقام الذی يوجب بطلان الصلاة، و لكنّه مردود بدلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهی عن القراءة بأنّ السجود زيادة فی المكتوبة، إذ ظاهره استلزام قراءة آية السجدة، لوجوبها فورا، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكليفين المتزاحمين: وجوب السجود فورا، و حرمة إبطال الصلاة.

و قد يقال: بأهمية التكليف بالسجود، بمقتضى رواية زرارة، إذ التعليل باستلزام قراءة آية السجدة لها ظاهر فی الأهمية، و إلّا لما كان يستلزم ذلك، و لكنّه لا يخفى أنّ التعليل إنما هو بلحاظ أنّ قراءة السورة تستلزم لمخالفة أحد التكليفين المتزاحمين، و لا ينافی ذلك أهمية الآخر أو مساواته أصلا، و القاعدة فی مثله تقتضی التخيير، فيتخيّر فی المقام بين السجود و الإبطال، و بين المضیّ و تأخير السجود إلى الفراغ.

---

(۱) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۰ ح ۲ و ص ۱۰۳ ب ۳۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۵

نعم استصحاب بقاء حرمة الإبطال الثابتة قبل الشروع فی السورة، ربما يوجب ترجيح التكليف بوجوب المضیّ، و هذا هو المراد من الأصل الذی استند إليه العلّامة الطباطبائی فی منظومته حيث قال:

و الأصل بالتأخير فيه يقضی إذ منع البدار حقّ الفرض «۱»

بقى فى المقام ذكر بعض الأخبار التى يستفاد منها جواز قراءة سورة السجدة فى الصلاة.

منها: حسنة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة فى آخر السورة؟ قال: «يسجد ثمَّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثمَّ يركع و يسجد» «۲».

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع و يسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم» «۳».

و منها: خبر وهب بن وهب عن أبى عبد اللّه، عن عليّ عليهما السّلام قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها» «۴».

إلى غير ذلك ممّا ظاهره الجواز، و مقتضى الجمع بين هذه الروايات، و بين الأخبار المتقدمة التى ورد فيها النهى عن قراءتها فى الفريضة دون النافلة، حمل هذه الأخبار على النافلة، مضافا إلى أنّها ليست مسوقة لبيان أصل الجواز، حتى يستفاد منها الإطلاق، بل كلّها مسوقة لبيان حكم آخر، فلا يجوز التمسّك بها لإثبات الجواز فى الفرائض كما هو ظاهر.

---

(۱) الدرّة النجفية: ۱۳۸.

(۲) الكافى ۳: ۳۱۸ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۹۱ ح ۱۱۶۷، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۸۹، الوسائل ۶: ۱۰۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۷ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۶، السرائر ۳: ۵۵۸، الوسائل ۶: ۱۰۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۹ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۳، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۹۰، الوسائل ۶: ۱۰۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۷ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۶

المسألة الخامسة: عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنّه لا يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته «۱»، و استدلّ له برواية سيف بن عميرة عن أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تقرأ فى الفجر شيئا من أل حم» «۲»، بتقريب أنّ الظاهر كون النهى لفوات الوقت، كما أنّه أفصح من ذلك ما رواه سيف بن عميرة عن عامر بن عبد اللّه قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «من قرأ شيئا من أل حم فى صلاة الفجر فاته الوقت» «۳».

و قد يناقش بأنّ المراد بالوقت فى هذه الرواية، هو وقت الفضيلة، ضرورة أنّ وقت الإجزاء أوسع من قراءة شىء من «أل حم»، لأنّ أطولها هى «حم تنزيل»، و الوقت أوسع منه كما هو واضح، فلا بدّ من حمل النهى على الكراهة، و لكنّه أجاب عنه فى المصباح بما حاصله:

إنّ هذا لا ينفى دلالة النهى على التحريم، فيما هو محلّ الكلام، و لكن لا يخفى أنّ الروايتين لا ترتبطان بالمقام، لأنّ الرواية الأولى الدالة على عدم الجواز، خالية من التعليل، و الرواية الثانية خالية عن النهى.

نعم قد يستدلّ له كما فى المصباح بوجه آخر، و هو أنّ الواجب عليه مع ضيق

---

(۱) النهاية: ۷۸، المهذّب ۱: ۹۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۷ مسألة ۲۳۲، الذكرى ۳: ۳۲۵، مسالك الأفهام ۱: ۲۰۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۵۴، كشف اللثام ۴: ۱۱، جواهر الكلام ۹: ۳۵۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۹، الحدائق ۸: ۱۲۵، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۲۹۴.

(۲) التهذيب ۳: ۲۷۶ ح ۸۰۳، الوسائل: ۶- ۱۱۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۴ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۸۹، الوسائل ۶: ۱۱۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۷

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلّفا بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم، و أمّا لو لم يقصد بها الجزئية، فلا تحرم القراءة من حيث هى، و إن استلزمت محرّما، لأنّ مستلزم المحرّم ليس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأنّ الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضدّه، اتّجه القول بحرمتها مطلقا، و لكن الحقّ خلافه كما تحقق فى محلّه، اللهمّ إلّا أن يستدلّ عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنّه و إن كان منصرفا إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، و لكن قضية ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهى لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوّة «۱»، انتهى.

و أنت خبير بأنّ الصلاة المأمور بها إنما هى الصلاة مع سورة ما من السور القرآنية، و مجرّد أنّه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويلة لا يوجب أن يكون متعلّق الأمر الضمنى المتعلّق بالسورة، هى السورة القصيرة، غاية الأمر امتناع تعلّق الأمر بالسورة الطويلة، و أمّا تعلّقه بطبيعة السورة الصادقة على القصيرة و الطويلة فلا، بل لا يعقل تقييدها بشىء منهما.

لأنّ المفروض أنّ مصلحة الجزئية التى بها تتقوّم مصلحة الصلاتية، إنما تكون قائمة بنفس طبيعة السورة، و حينئذ فكيف يعقل أن يتعلّق الأمر بها، مع شىء زائد لا دخل له فى حصول المصلحة أصلا، فما ذكره من أنّ الواجب عليه مع ضيق الوقت، هى الصلاة مع السورة التى يسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإنّ الواجب مطلقا هى الصلاة مع سورة ما، فالآتى بها مع السورة الطويلة فى ضيق الوقت بقصد الجزئية، لا يكون مشرّعا أصلا حتى يكون عمله محرّما.

نعم مع العلم بضيق الوقت، و إنّه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التى يريد

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۲۹۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۸

قراءتها، لا يتمشّى منه قصد الامتثال أصلا، فيكون هذا الشخص مذموما، و موردا لتقبيح العقلاء، من حيث مخالفته لأمر المولى، المتعلّق بالصلاة التى يكون من قيودها، وقوعها بتمامها فى الوقت المضروب له، و يسرى القبح إلى العمل الذى يترتب عليه هذه المخالفة.

و من هنا يظهر أنّه ليس فى البين إلّا مجرّد قبح مخالفة الأمر الوجوبى المتعلّق بالصلاة، و لا يكون هنا نهى تحريميّ متعلّق بقراءة سورة يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفة لذلك النهى، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاة فى مفروض المقام، فإنّ الإخلال بقصد الامتثال المعتبر فى صحة العبادة، يوجب فسادها.

و من هذا الجواب انقدح الخلل فيما حكى عن الشيخ رحمه اللّه فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدّم، حيث قال: إنّه لا يدلّ على أزيد من التحريم المقدمى الناشئ من إفضائه إلى ترك الفعل الواجب فى وقته المضروب له، و مجرّد هذا التحريم، بل التحريم التشريعى الحاصل من استلزام الأمر بالشىء، أعنى السورة القصيرة، عدم الأمر بضدّه، بل التحريم الاستقلالى بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، لا يثبت إلّا فساد الجزء، و هو لا يستلزم فساد الكلّ، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، و السورة القصيرة و إن انتفت هنا، لكنّها ساقطة، لضيق الوقت الذى ثبت كونه عذرا، و لو بسوء اختيار المكلّف «۱»، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم يتعلّق بالسورة القصيرة حتّى يستلزم عدم الأمر بضدّها، فيكون الإتيان به محرّما تشريعا، أو يستلزم النهى عنه حتّى يكون الإتيان به محرّما مستقلا، بل الأمر تعلّق بطبيعة السورة الصادقة على الطويلة و القصيرة كما مرّ.

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۹

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟

قال الشيخ فى كتاب النهاية: و إذا قرأ الإنسان فى الفريضة سورة بعد الحمد، و أراد الانتقال إلى غيرها جاز له ذلك، ما لم يتجاوز نصفها، إلّا سورة الكافرين و الإخلاص، فإنّه لا ينتقل عنهما إلّا فى صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنّه لا بأس أن ينتقل عنهما إلى سورة الجمعة و المنافقين «۱». انتهى.

و هذه العبارة تشتمل على أحكام ثلاثة:

الأول: جواز الانتقال من سورة شرع فيها إلى سورة أخرى ما لم يتجاوز نصفها، و هو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثانى: عدم جواز الانتقال من سورة الإخلاص و الكافرون، و لو لم يتجاوز النصف.

الثالث: جواز الانتقال منهما إلى سورة الجمعة و المنافقين فى صلاة الظهر يوم الجمعة، و أكثر عبارات القدماء موافقة لهذه العبارة «۲»، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرّض لبعض الأحكام الثلاثة، و من حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر فى يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلّى فى السرائر «۳» تبعا لبعض القدماء، المخالفة فى الحكم الأول، و أنّ جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، و هو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، و لو لم يتجاوز عنه.

---

(۱) النهاية: ۷۷.

(۲) المقنعة: ۱۴۷، المبسوط ۱: ۱۰۷، نهاية الأحكام ۱: ۴۷۸، الذكرى ۳: ۳۵۳.

(۳) السرائر ۱: ۲۲۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۰

و الذى يوجب الترديد فى أصل المسألة أنّ المحقّق قدّس سرّه مع تبحره فى الفقه، لم يتعرّض لها أصلا، نعم ذكر فى الشرائع فى مبحث صلاة الجمعة: إنّه إذا سبق الإمام إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة، و كذا فى الثانية يعدل إلى سورة المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السورة إلّا فى سورة الجحد و التوحيد «۱».

و قال فى المعتبر: و يجوز العدول من سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، و يكره فى قل هو اللّه أحد، و سورة الجحد، و قال علم الهدى: يحرم «۲»، و قد روى عمرو بن أبى نصر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون» «۳». و الوجه الكراهية، لقوله فَاقْرَؤُا مٰا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «۴» و لا تبلغ الرواية المذكورة قوّة فى تخصيص الآية «۵». انتهى.

و كيف كان فالظاهر أنّ المسألة عنده لم تكن خالية عن الإشكال، و لذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظة الأخبار الواردة فى الباب فنقول:

يدلّ على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام فى الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة فى الجمعة فيقرأ قل هو اللّه أحد قال: «يرجع الى سورة الجمعة» «۶» و المراد بقوله: «فى الجمعة» يحتمل أن يكون فى يوم الجمعة، و يحتمل أن يكون فى

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۸۹.

(۲) الانتصار: ۱۴۷.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۷ ذ ح ۲۵، التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۶ و: ۱۹۰ ح ۷۵۲، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۵ ح ۱.

(۴) المزّمل: ۲۰.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۱.

(۶) الكافى: ۳- ۴۲۶ ح ۶، التهذيب ۳: ۲۴۱ و ۲۴۲ ح ۶۴۹ و ۶۵۲، الوسائل ۶: ۱۵۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۱

صلاة الجمعة.

و لكن لا بدّ على الثانى من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعة لا تنعقد إلّا جماعة، و المأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، و على الأول لا- تدلّ على الاختصاص بصلاة الظهر، إلّا أن يقال: إنّ المراد به صلاة الجمعة، و لكن المقصود منها هى صلاة الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى.

و منها: ما رواه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو اللّه أحد و أنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها، و لا ترجع إلّا أن تكون فى يوم الجمعة، فإنّك ترجع إلى الجمعة و المنافقين منها» «۱».

و منها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أراد أن يقرأ فى سورة فأخذ فى أخرى؟ قال: «فليرجع إلى السورة الأولى إلّا أن يقرأ بقل هو اللّه أحد، قلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو اللّه أحد قال: «يعود إلى سورة الجمعة» «۲».

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن القراءة فى الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة، و إذا جاءك المنافقون، و إن أخذت فى غيرها، و إن كان قل هو اللّه أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إليها» «۳».

و يدلّ على الحكم الثانى أيضا روايات:

منها: رواية الحلبى المتقدمة.

و منها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمة أيضا.

---

(۱) التهذيب ۳: ۲۴۲ ح ۶۵۰، الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۲.

(۲) التهذيب ۳: ۲۴۲ ح ۶۵۱، الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۳.

(۳) قرب الإسناد: ۱۸۱ ح ۸۲۵، الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۲

و منها: رواية عمرو بن أبى نصر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يقوم فى الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون، فقال:

يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون «۱».

و منها: رواية الحلبى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل قرأ فى الغداة سورة قل هو اللّه أحد قال: لا بأس، و من افتتح سورة ثمَّ بدا له أن يرجع فى سورة غيرها فلا بأس إلّا قل هو اللّه أحد، و لا يرجع منها إلى غيرها، و كذلك قل يا أيّها الكافرون «۲».

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن علىّ بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمَّ يرجع إلى السورة التى أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون» «۳». و هذه الرواية صريحة فى خلاف ما ذكره الحلّى فى السرائر تبعا لبعض آخر.

و يدلّ على الحكم الأول مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمة، ما رواه فى الذكرى عن كتاب البزنطى، عن أبى العبّاس، فى الرجل يريد

أن يقرأ السورة فيقرأ فى أخرى، قال: «يرجع إلى التى يريد و إن بلغ النصف» «۴». و بهذه الرواية يقيّد

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۷ ح ۲۵، التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۲ و ص ۲۹۰ ح ۱۱۶۶، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءة فى الصلاة، ب ۳۵ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۳، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۵ ح ۲.

و لكن هذه الرواية مرسلة، من جهة أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذى روى فى هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السابعة، من الطبقات التى رتبناها، و ابن مسكان من الطبقة الخامسة، (منه).

(۳) قرب الإسناد: ۱۷۶ ح ۷۸۸، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۶۴ ح ۲۶۰، الوسائل ۶: ۱۰۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۵ ح ۳.

(۴) الذكرى ۳: ۳۵۶، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۳

إطلاق بعض الأخبار المتقدمة الشامل لما إذا بلغ النصف و تجاوز عنه أيضا.

و ما رواه جماعة من الرواة كالحلبى و أبى الصباح الكنانى و أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: فى الرجل يقرأ فى المكتوبة بنصف السورة ثمَّ ينسى فيأخذ فى أخرى حتّى يفرغ منها ثمَّ يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع و لا يضرّه» «۱». نعم ظاهر رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام خلافه، حيث أنّه قال: «فى الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها» «۲» فإنّ ظاهرها جواز الرجوع و إن تجاوز عن النصف.

و لكن يحتمل قويّا أن تكون كلمة «ثلثيها» غلطا، و كان الصواب ثلثها، باعتبار أنّ الكتابة كانت فى الأزمنة السابقة خالية عن النقطة، كما يشهد بذلك بعض الكتب المكتوبة فيها الباقية إلى زماننا، مضافا إلى أنّ خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملا، و كيف كان فالرواية باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط عن الحجية، كما هو الشأن فى مثلها من الروايات المخالفة لهم.

ثمَّ إنّ أكثر الروايات المتقدمة إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ فى قراءة السورة، قراءة سورة مخصوصة، فنسى و شرع فى سورة أخرى، نعم رواية الحلبى المتقدمة «۳» المذكورة فى جملة الروايات التى تدلّ على الحكم الثانى تعمّ ما إذا افتتح سورة، ثمَّ بدا له أن يرجع إلى غيرها، و إن لم يكن مريدا لقراءته قبل.

و لكن يمكن أن يقال: بأنّها هى روايته الأخرى «۴» الموافقة مع سائر الروايات فى المورد، بمعنى عدم كونهما روايتين، بل رواية واحدة، غاية الأمر أنّ الراوى تارة

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۴، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۶ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۸۰، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۶ ح ۲.

(۳) الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۵ ح ۲.

(۴) الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۴

نقلها بأجمعها، و اخرى ببعضها، و مع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بأعمّية مورد جواز العدول، و عدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أخرى.

و حينئذ فيشكل تعميم الحكم، و لكنّه مضافا إلى أنّ مورد الفتاوى عام، كما عرفت من النهاية «۱»، يمكن أن يقال بأنّ ذكر هذه الصورة فقط فى الروايات إنما هو لأنّ الداعى و الموجب للعدول إنما يتحقّق غالبا فى هذه الصورة التى أراد المصلّى فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات و التوجه يختار أولا ما يحبّه كما لا يخفى.

فالحكم بالجواز فى هذا الفرض إنما هو لكونه محلّا للعدول غالبا، فالحقّ أنّ الجواز متحقّق فى جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصحاب. هذا، و لا يذهب عليك أنّ المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شرع فى سورة أخرى غفلة، بحيث لم يكن متوجّها إلى أنّه يقرأ السورة أصلا.

كيف! و لازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو اللّه أحد» و «قل يا أيّها الكافرون» كما هو مصرّح به فى الروايات الدالة على الحكم الثانى من الأحكام الثلاثة المتقدمة، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثمَّ لمّا بلغ إلى محلّها قرأ سورة أخرى بمقتضى ارتكازه، ثمَّ ظهر له أنّه كان يريد قراءة غيرها.

ثمَّ إنّ القاعدة هل تقتضى جواز العدول حتّى يصار إليها فيما لم يقم الدليل على الخلاف، أو تقتضى عدم الجواز حتى يقتصر على الموارد التى قام الدليل على الخلاف؟

قد يقال بالأول، نظرا إلى أنّ المصلّى قبل إتمام السورة مخيّر بمقتضى إطلاق

---

(۱) النهاية: ۷۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۵

أدلة وجوب السورة، بين قراءة أيّة سورة شاء، و المفروض فى المقام أنّه لم يتمّ السورة، فيتخيّر بين إتمامها و بين رفع اليد عنها، و قراءة غيرها، مضافا إلى أنّ استصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضى ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها.

و قد يقال بالثانى، نظرا إلى أنّ العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحققه بقراءة سورة تامّة، و بعض من سورة أخرى، و إن لم تتمّ، و إلى لزوم الزيادة العمدية الموجبة للبطلان، و لكنّه مردود مضافا إلى أنّ القران مكروه لا محرّم كما مرّ سابقا، و أنّ مورد القران ما إذا قصد جعل المجموع جزء من الصلاة، بمعنى أنّه يقصد امتثال الوظيفة الثابتة للمصلّى، بعد قراءة الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سورة و بعض سورة.

و المفروض فى المقام خلافه، لأنّ معنى العدول الذى وقع التعبير به فى كلمات الأصحاب، و الرجوع و العود اللذين وقع التعبير بهما فى الأخبار المتقدمة إنما هو رفع اليد عمّا قرأ من بعض السورة، و جعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلا.

و منه يظهر الجواب عن الوجه الثانى، فإنّ الزيادة المبطلة عبارة عمّا يؤتى به بعنوان انّه من الصلاة، و المفروض أنّ العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزء للصلاة، حتّى يوجب فسادها، إلّا أن يقال: إنّ المقدار الذى قرأ من السورة المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئية للصلاة، ضرورة أنّه كان قاصدا لامتثال الوظيفة الثابتة عليه، بالنسبة إلى قراءة السورة التى هى جزء للصلاة، بقراءة تلك السورة، و حينئذ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثّرا فيما وقع بعنوان الجزئية، و مخرجا له عنه، و هل هو إلّا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ و هو بديهى الاستحالة.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ وصف الجزئية للصلاة إنما يتصف به مجموع أجزاء سورة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۶

واحدة، و أمّا إجزاؤها فلا توصف بها، فما دام لم يقرأ سورة تامّة، لم يتحقّق الجزء، و لكن لا يخفى أنّ الأمر بالصلاة التى تكون مركّبة من الحقائق المتباينة الملحوظة بلحاظ الوحدة، كما أنّه ينبسط على أجزائها، و يصير كلّ جزء منها معروضا لبعض ذلك الأمر الواحد، كذلك بعض الأمر المتعلّق بالسورة، لكونها جزء منها ينبسط على أجزاء السورة، و يتعلّق كلّ بعض منه بجزء منها.

و كما أنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة يوجب سقوط بعض الأمر المتعلّق به، سقوطا مراعى بإتمام الصلاة، كذلك الإتيان ببعض أجزاء الجزء يوجب سقوط بعض الأمر الضمنىّ المتعلّق به، سقوطا مراعى بإتيان بقيّة أجزاء الجزء، و أجزاء الصلاة.

و حينئذ فمرجع جواز العدول إلى إمكان امتثال ذلك الأمر الضمنى المتعلّق بجزء الجزء الذى هو بعض من الأمر الضمنىّ المتعلّق

بمجموع السورة ثانیا، و من الواضح أنّه لا- یعقل ذلک مع سقوطه، نظیر الإتیان بسورة أخرى بعد الإتیان بسورة تامّة، فإنّه لا یعقل الامتثال ثانیا بعد سقوط الأمر، و لو كان أمرا ضمنیّا.

و لقائل أن یقول: إنّ السورة بتمامها اعتبرت جزء واحدا للصلاة، و حینئذ فما لم تتحقّق بجمیع أجزائها لا تتحقّق ما هو جزء لها، و كما أنّ اتّصاف أجزاء سائر المركّبات بوصف الجزئیة لها، إنما یتوقّف على تحقق الكلّ بجمیع أجزائه، لأنّ وصف الجزئیة و الكلیة من الأمور المتضایفة، و من شأنها التلازم بینهما، و عدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئیة لأجزاء المركّب لا یمكن قبل تحقق الكلّ، حتّى یصیر متصفا بالكلیة، فما لم یأت بالكلّ، و لم یقع الفراغ منه، یمكن له العدول و الإتیان بفرد آخر من المركّب.

و لكنّه لا- یخفى أنّ أجزاء السورة إنما تكون أجزاء للصلاة، و إذا تحقق شیء منها یكون صالحا لإلحاق سائر الأجزاء به، و صیرورته جزء فعلیّا للصلاة، غایة

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۱۶۷

الأمر أنّ للمكلّف قطع الصلاة فیما لا یحرم، و إخراجه عن تلک القابلیة بإیجاد ما ینافی الصلاة، و أمّا تأثیر القصد المتأخّر فی إخراجه عن صلاحیّة وقوعه جزء، و صیرورته متّصفا بعنوان الجزئیة، فهو أمر یحتاج إلى نهوض الدلیل علیه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدلیل على جوازه، فالقاعدة تقتضی خلافه.

و التمسّک بإطلاق أدلة وجوب السورة فی الصلاة لإثبات التخییر كما عرفت، مردود بأنّ المتفاهم منها بنظر العرف التخییر ما دام لم یشرع فی السورة، و أمّا ثبوته مطلقا حتّى بعد الشروع فیها، فلا یستفاد منها أصلا.

و أمّا التمسّک بالاستصحاب، فیرد علیه أنّ التخییر المستصحب إنما هو التخییر بین مجموع أجزاء كلّ سورة من السور القرآنیة، و التخییر الذی یراد إثباته، هو التخییر بین قراءة بعض ما بقی من السورة، و بین قراءة سورة تامّة، فهما متغایران، و لا یمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخییر الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، و المشكوک ثبوته فعلا مشكوک الحدوث رأسا، فالحقّ أنّ القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فی الموارد الخاصة المتقدمة، تقتضی عدم جواز العدول كما عرفت.

المسألة السابعة: «الضحى» و «الانشراح» سورة واحدة، و كذا «الفیل» و «قریش»

لا إشكال و لا خلاف بین أصحابنا الإمامیة رضوان اللّه علیهم، فی أنّ سورة «الضحى» و سورة «ألم نشرح» سورة واحدة، و كذا «الفیل» و «الإیلاف» «۱»،

(۱) الهدایة: ۱۳۵، الانتصار: ۱۴۶، التهذیب ۲: ۷۲، النهایة: ۷۷- ۷۸، شرائع الإسلام ۱: ۸۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۹، مستند الشیعة ۵: ۱۲۵، كشف اللثام ۴: ۳۹، مفتاح الكرامة ۲: ۳۸۵، جواهر الكلام ۱۰: ۲۰، الحدائق ۸: ۲۰۲.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۱۶۸

فلا- یجوز الاكتفاء بإحداهما فی كلّ ركعة، بل یجب الجمع بینها و بین صاحبتها، و الروایات الواردة فی هذا الباب المذكورة فی الجوامع التی بأیدینا «۱» و إن لم تكن خالیة عن المناقشة من حیث السند، أو الدلالة، كما یظهر بمراجعتها، إلّا أنّ الظاهر عدم الاحتیاج إلیها فی الفتوى بذلک، بعد وضوح الحكم عند الإمامیة، بحیث لم یخالف فیه أحد.

فعن الشیخ فی الاستبصار: أنّ هاتین السورتین سورة واحدة عند آل محمّد علیهم السّلام «۲»، و عن الانتصار: أنّه جعل ذلک ممّا انفردت به الإمامیة «۳»، و عن الأمالی نسبة المنع عن أفراد إحداهما عن صاحبتها إلى دین الإمامیة، معلّلا بأنّ كلّا منهما مع صاحبتها سورة واحدة «۴»، و نحن نقطع بأنّ مستندهم فی ذلک هو ما رووه عن الأئمة أهل البیت علیهم السّلام، خصوصا فی المقام الذی كان سائر فرق المسلمین مخالفا لهم.

مضافا إلى أنّ الفصل بالبسملة و تخصيص كلّ منهما باسم، كما فى المصاحف، ربما يوهم الخلاف، و لا ينافى ذلك خلوّ ما بأيدينا من الجوامع الأربعة عن التعرّض للمسألة، لأنّك عرفت سابقا أنّ هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكورة فى الجوامع الأولية، و لذا ترى اشتمال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى أصل المسألة.

و إنما الكلام فى الافتقار إلى البسملة بينهما، فعن الشيخ فى الاستبصار:

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۵۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۰.

(۲) الاستبصار ۱: ۳۱۷.

(۳) الانتصار: ۱۴۶.

(۴) أمالى الصدوق: ۵۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۹

لا- يفصل بينهما ببسم اللّه الرحمن الرحيم «۱»، و قال فى تفسيره المسمّى بالتبيان: روى أصحابنا أنّ «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحدة لتعلّق بعضها ببعض، و لم يفصلوا بينهما ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و أوجبوا قراءتهما فى الفرائض فى ركعة، و إلّا يفصل بينهما، و مثله ذكر الطبرسى فى مجمع البيان «۲»، و عن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر «۳»، و استظهره المحقّق فى الشرائع «۴»، و يؤيده ما روى عن أبيّ بن كعب من أنّه لم يفصل بينهما فى مصحفه «۵»، و الوجه فيه أنّه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة فى أثناء السورة آية مستقلّة لتلك السورة، نعم وردت فى سورة النمل بعضا من الآية إلّا أنّ المراد بها حكاية البسملة الواقعة فى كتاب سليمان، فلا يكون من قبيل البسملات الواقعة فى أوائل السور، و ينبغى نقل عبارة الشيخ فى الخلاف فى مسألة جزئيّة البسملة، حتّى يظهر أنّ الفصل بينهما بالبسملة إنما هو لأنّ المعروف عندهم كونهما سورتين لا سورة واحدة.

قال فى الخلاف: «بسم اللّه الرحمن الرحيم» آية من كلّ سورة من جميع القرآن، و هى آية من أوّل سورة الحمد. و قال الشافعى: إنّها آية من أوّل الحمد بلا خلاف بينهم، و فى كونها آية من كلّ سورة قولان: أحدهما: أنّها آية من أوّل كلّ سورة، و الآخر: أنّها بعض آية من كلّ سورة، و إنما تتمّ مع ما بعدها فتصير آية.

و قال أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو عبيدة، و عطاء، و الزهرى، و عبد اللّه بن المبارك: إنّها آية من أوّل كلّ سورة حتّى أنّه قال: من ترك «بسم اللّه الرحمن الرحيم»، ترك مائة و ثلاث عشرة آية. و قال أبو حنيفة، و مالك، و الأوزاعى،

---

(۱) الاستبصار ۱: ۳۱۷.

(۲) التبيان ۱۰: ۳۷۱، مجمع البيان ۵: ۵۰۷.

(۳) بحار الأنوار ۸۲: ۴۶.

(۴) شرائع الإسلام ۱: ۷۳.

(۵) مجمع البيان ۵: ۵۴۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۰

و داود: ليست آية من فاتحة الكتاب، و لا من سائر السور.

و قال مالك، و الأوزاعى، و داود: يكره أن يقرأها فى الصلاة بل يكبر، و يبتدى بالحمد إلّا فى شهر رمضان، و المستحبّ أن يأتى بها بين كلّ سورتين تبرّكا للفصل، و لا يأتى بها فى أوّل الفاتحة.

و قال أبو الحسن الكرخى: ليس عن أصحابنا رواية فى ذلك، و مذهبهم الإخفاء فى قراءتها، فاستدللنا بذلك على أنّها ليست من فاتحة الكتاب عندهم، إذ لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، و كان أبو الحسن الكرخى يقول:

ليست من هذه السورة، و لا ـ من سائر السور سوى سورة النمل. هكذا روى عنه أبو بكر الرازى، و قال أبو بكر: ثمَّ سمعناه بعد ذلك يقول: إنّها آية تامّة مفردة فى كلّ موضع أثبتت فيه إلّا فى سورة النمل، فإنّها بعض آية فى قوله تعالى إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ «۱» انتهى.

و المحكىّ فى تفسير الزمخشرى عن بعض العامة أيضا القول بالوحدة، و عدم الفصل بالبسملة «۲»، و هذا يدلّ على أنّ الوحدة مستلزمة لعدم الفصل، مضافا إلى أنّ ملاحظة المعانى و الارتباط بينها تقضى بعدم الفصل بينهما حتى بالبسملة، كما يظهر بالتدبّر فيها.

هذا، و الوجه فى اعتبارها إنما هو ثبوتها فى المصاحف بضميمة الإجماع على عدم التحريف بالزيادة، و لكن قد تقدّم أنّ المروى عن أبىّ بن كعب، إنّه لم يفصل بينهما بالبسملة، مضافا إلى أنّ الفصل إنما هو لتوهّم كونهما سورتين، و معهودية الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينهما، كما هو المشهور

---

(۱) المجموع ۳: ۳۳۲- ۳۳۴، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۸، التفسير الكبير ۱: ۱۷۲- ۱۷۳، الجامع لأحكام القرآن ۱: ۹۳- ۹۶، الخلاف ۱: ۳۲۸ مسألة ۸۲.

(۲) الكشاف ۴: ۸۰۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۱

بين المتقدّمين «۱»، و ذهاب كثير من المتأخّرين إلى لزومها «۲»، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفا عن الدليل المعتبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مرارا.

---

(۱) راجع ۲: ۱۶۹.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۱، التحرير ۱: ۳۹، التنقيح الرائع ۱: ۲۰۴، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۴۴، الروضة البهيّة ۱: ۲۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۳

الجهر و الإخفات

اشارة

لا إشكال و لا خلاف بين المسلمين- العامة و الخاصة- فى أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يجهر بالقراءة فى الركعتين الأوليين من المغرب و العشاء الآخرة، و فى صلاة الفجر، و يقرأ إخفاتا فى بقية الركعات و الصلوات «۱»، و لذا حكى عن ابن عباس أنّه قال بعدم وجوب القراءة فى الصلوات الإخفاتية، معلّلا بأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله سكت فيها، و حكى عن أبى حنيفة و جماعة القول بعدم وجوب قراءة شىء فى الركعتين الأخيرتين من الظهر و العصر و العشاء، و فى الركعة الأخيرة من المغرب «۲»، و هذا يدلّ على أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله حيث كان يقرأ إخفاتا لم يفهموا أنّه يقرأ، بل فهموا مجرّد السكوت، و لذا حكموا بعدم وجوب شىء فى مواضع الإخفات.

(۱) المجموع ۳: ۳۸۹، سنن البيهقى ۲: ۴۴، المقنعة: ۱۴۱، المبسوط ۱: ۱۰۸، الغنية: ۷۸، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، المهذّب ۱: ۹۲، السرائر ۱: ۲۲۳، شرائع الإسلام ۱: ۷۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱، مفتاح الكرامة ۳: ۳۶۳، كشف اللثام ۴: ۱۴، مستند الشيعة ۵: ۱۵۶، جواهر الكلام ۹: ۳۶۴.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۸۱- ۱۸۲، التفسير الكبير ۱: ۱۸۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۴

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، و إنما الكلام فى أنّ ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فالمحكيّ عن الجمهور القول بالاستحباب «۱»، و ذهب ابن أبى ليلى منهم إلى الوجوب «۲»، و مستندهم فى ذلك أصالة البراءة عن التكليف الوجوبى مع الشكّ فيه.

و لا- يخفى أنّه لا- مجال للتمسّك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، بحيث لم يقرأ جهرا فى مواضع الإخفات و لا إخفاتا فى مواضع الجهر أصلا و لو مرّة، لوضوح أنّ مدرك أصالة البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

و من المعلوم أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب مع مداومة النبى صلّى اللّه عليه و آله على الجهر و الإخفات فى مواضعهما، خصوصا مع ما حكوه عنه صلّى اللّه عليه و آله من أنّه قال بعد ما صلّى:

«صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۳». فالتمسّك بالأصل بعد ثبوت ذلك- كما عرفت أنّه لا- خلاف فيه- ممّا لا سبيل إليه، و لذا قال العلّامة فى محكيّ التذكرة: إنّه غلط «۴».

و المشهور بين علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم هو القول بالوجوب «۵»، و المحكيّ عن المرتضى مجرّد الاستحباب «۶»، و منشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المرويّة عن الأئمة عليهم السّلام التى هى حجّة عندنا، فمستند المشهور صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السّلام: أيّ ذلك فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن

(۱) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۱۷۶، المجموع ۳: ۳۸۹، الشرح الكبير ۱: ۵۶۹.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۱۷۶، المجموع ۳: ۳۸۹، الشرح الكبير ۱: ۵۶۹.

(۳) صحيح البخارى ۷: ۱۰۲ ح ۶۰۰۸ و ج ۸: ۱۶۹، ح ۷۲۴۶، سنن البيهقى ۲: ۳۴۵، سنن الدار قطنى ۱: ۲۷۲ ح ۱۲۹۶.

(۴) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۲.

(۵) الخلاف ۱: ۳۲۲، الغنية: ۷۸، السرائر ۱: ۲۱۸، جواهر الكلام ۹: ۳۶۴، مستند الشيعة ۵: ۱۵۶، كشف اللثام ۴: ۱۴، مفتاح الكرامة ۲: ۳۶۳.

(۶) المنتهى ۱: ۲۷۷ عن المصباح للمرتضى.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۵

فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شيء عليه، و قد تمّت صلاته» «۱». و غيرها من الأخبار الظاهرة فى الوجوب.

و مستند القول بالاستحباب، رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال:

سألته عن الرجل يصلّى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟

قال: «إن شاء جهر و إن شاء لم يفعل» «۲».

و قد يجمع بينها و بين صحيحة زرارة بحمل هذه على التقية، لأنّها موافقة للعامّة، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّه لا معنى للتقيّة فى مثل هذا الأمر الذى يكون عملهم مطابقا لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، خصوصا مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم «٣»، مضافا إلى أنّ ظاهر الرواية التساوى بين الإجهار و عدمه، مع أنّ الاستحباب و رجحان الجهر فى مواضعه و الإخفات كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

و قد يقال: بأنّ مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الاستحباب، كما هو الحال فى مطلق الدليلين المتعارضين، اللذين كان أحدهما دالّا على الوجوب، و الآخر على الاستحباب، لما قد حقّق فى محلّه، من أنّ الوجوب يستفاد من ظهور الطلب الذى هو معنى الأمر، و فعل من الأفعال، فى كونه ناشئا من الإرادة الحتميّة، و مع الدليل على خلافه لا يبقى مجال لاستفادته.

و لكن لا يخفى ما فى حمل صحيحة زرارة على الاستحباب من الاستبعاد،

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٣، الوسائل ۶: ٨۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢۶ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٢ ح ۶٣۶، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١۶۴، قرب الإسناد: ١٧۵ ح ٧٨٢، الوسائل: ۶- ٨۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢۵ ح ۶.

(٣) و هو ابن أبى ليلى كما فى المعتبر ٢: ١٧۶، و تذكرة الفقهاء ٣: ١۵١.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ١٧۶

و ذلك لأنّ أصل رجحان الجهر و الإخفات فى مواضعهما كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا عبّر بكلمة «لا ينبغى» و إنما كان مورد شكّه مدخليتهما فى صحة الصلاة، بحيث يجب عليه إعادتها مع الإخلال بهما، أو أنهما يوجبان مجرّد الفضيلة و الكمال.

و لا ريب أنّ ظاهر الجواب هو الأول، و حمله على الاستحباب فى غاية البعد، فظاهرهما متعارضان، و الترجيح مع صحيحة زرارة، الظاهرة فى الوجوب، لخلوّها عن الاضطراب، دون الرواية الأخرى، لأنّ الجمع بين التعبير بكلمة «عليه» و بين إضافة كلمة «لا» فى قوله: «هل عليه أن لا يجهر» ممّا لا ينبغى كما لا يخفى، مضافا إلى أنّها موافقة لفتوى المشهور و للسّنة كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتهما فى مواضعهما.

ثمّ إنّ وجوب الإخفات فى الظهرين على ما عرفت، إنما هو فى غير يوم الجمعة، و أمّا يوم الجمعة، فالمحكىّ عن العلّامة فى المنتهى «١»، دعوى اتّفاق كلّ من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءة فى صلاتها، أى الركعتين مع الخطبة، و الدليل عليه استمرار سيرة النبى صلّى اللّه عليه و آله على الجهر بها، كاستفادة أصل مشروعية صلاة الجمعة عن عمله صلّى اللّه عليه و آله، و لكن لم يعلم أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ و كلام العلّامة غير ظاهر فى الثانى، و على تقدير ظهوره غير مفيد، لأنّه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذى يقول باستحباب الجهر و الإخفات فى مواضعهما، و لم يعلم اختيار القائل بوجوبهما فى مواضعهما ذلك القول.

و بالجملة: فأصل الرجحان ممّا لا إشكال فيه، لما عرفت من استقرار سيرة

---

(١) المنتهى ١: ٢٧٧.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ١٧٧

النبى صلّى اللّه عليه و آله و الخلفاء بعده على الجهر بقراءة صلاة الجمعة، مضافا إلى دلالة الأخبار عليه أيضا «١».

و أمّا صلاة الظهر يوم الجمعة فقد اختلف فى استحباب الجهر فيها و العدم، و منشأه اختلاف الأخبار الواردة فى حكمها، و يدلّ على

الجهر رواية عمران الحلبى قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى الجمعة أربع ركعات، أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، و القنوت فى الثانية» «۲».

و رواية الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القراءة فى الجمعة إذا صلّيت وحدى أربعا، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: «اقرأ سورة الجمعة و المنافقين فى يوم الجمعة» «۳».

و رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال لنا: «صلّوا فى السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة و أجهروا بالقراءة»، فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال: «أجهروا بها» «۴».

و رواية محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها فى السفر؟ فقال: «تصلّيها فى السفر ركعتين و القراءة فيها جهرا» «۵».

و بإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولهما اختصاص الجهر بصلاة الجمعة فى يومها، و هما رواية جميل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الجماعة يوم الجمعة فى

---

(۱) الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳.

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۹ ح ۱۲۳۱، التهذيب ۳: ۱۴ ح ۵۰، الاستبصار ۱: ۴۱۶ ح ۱۵۹۴، الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۴۲۵ ح ۵، التهذيب ۳: ۱۴ ح ۴۹، الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۲.

(۴) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۱، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۶.

(۵) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۲، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۸

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون فى غير يوم الجمعة فى الظهر، و لا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة» «۱».

و رواية محمّد بن مسلم قال: سألته عن صلاة الجمعة فى السفر؟ فقال:

«تصنعون كما تصنعون فى الظهر، و لا يجهر الإمام فيها بالقراءة، و إنما يجهر إذا كانت خطبة» «۲».

هذا و نقل فى الوسائل عن الشيخ رحمه اللّه أنّه حمل هذين الخبرين على التقية و الخوف، ثمّ قال: و يحتمل أن يكون المراد نفى تأكّد الاستحباب فى الظهر، و إثباته فى الجمعة، و استجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، و قرّبه فى المصباح «۳».

و كيف كان فلا خفاء فى ظهور الأخبار الأربعة المتقدمة فى وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الظهر يوم الجمعة، و فى ظهور الأخيرتين فى النهى عنه، و ربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، و الثانية على نفى تأكّده، نظرا إلى أنّ النهى فيها وارد مورد توهّم الوجوب، فلا يدلّ إلّا على الجواز، و مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار السابقة حمل الأمر فيها على الاستحباب.

و لكن لا يخفى أنّ النهى عن الجهر بالقراءة فى الظهر ظاهر فى عدم الجواز، و أنّ الجهر الواجب أو المستحبّ يختصّ بما إذا كانت خطبة، فلا يمكن الجمع بالنحو المذكور، و كيف يمكن حمل النهى الظاهر فى عدم الجواز على ما ذكروه، فالظاهر أنّ العرف لا يساعد على ذلك أصلا، فالأخبار متعارضة.

و حينئذ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغى حملها على الاستحباب، لعدم معروفية القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافا إلى كون المسألة ممّا تعمّ به

---

(۱) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۳، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۸.

(۲) التهذیب ۳: ۱۵ ح ۵۴، الوسائل ۶: ۱۶۲. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۷۳ ح ۹.

(۳) جواهر الکلام ۹: ۳۷۱، مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۳۰۰.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۷۹

البلوی، و معه کیف یمکن خفاء حکمها علی المسلمین بحیث استقرّت سیرتهم علی خلافه، کما یشعر به قول الراوی فی بعض الروایات المتقدمة بعد أمر الإمام علیه السّلام بالجهر: «إنّه ینکر علینا الجهر بها»، فإنّ ظاهره کون الجهر عندهم من المنکرات، و من هنا یمکن ترجیح أخبار المنع، لموافقتها للسیرة المستمرّة، فالأحوط لو لم یکن أقوی هو الإخفات کما لا یخفی.

هنا مسائل

المسألة الأولی: معنی الجهر و الإخفات

المعروف بینهم أنّ معنی الجهر هو أن یسمع غیره، و معنی الإخفات أن یسمع نفسه «۱»، و لکن یرد علیه أنّ إسماع النفس المأخوذ فی تعریف الإخفات لا ینافی إسماع الغیر، فیلزم إمکان تصادقهما علی مورد واحد، و لو سلّم کون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنّ إسماع الغیر و عدمه لا ربط لهما بما هو معنی الجهر و الإخفات حقیقة.

ضرورة أنّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، و بالثانی إخفاؤه کما یظهر بمراجعة العرف الذی هو المرجع فی المقام، لعدم ورود التحدید من الشارع، نعم لازم الإظهار سماع الغیر غالبا، کما أنّ لازم الإخفاء هو العدم، مضافا إلی أنّ هذا التعریف لم یصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان اللّه علیهم أجمعین، بل لم یفسروا الجهر و الإخفات أصلا.

---

(۱) الکافی فی الفقه: ۱۱۷، السرائر ۱: ۲۲۳، المعتبر ۲: ۱۷۷، شرائع الإسلام ۱: ۷۲، تذکرة الفقهاء ۳: ۱۵۳، المنتهی ۱: ۲۷۷، الدروس ۱: ۱۷۳، مستند الشیعة ۵: ۱۶۲، کشف اللثام ۴: ۳۶، جواهر الکلام ۹: ۳۷۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۸۰

و الوجه فیه: أنّهما من الألفاظ التی أحیل فهم معانیها إلی العرف، لعدم کون غیر ما یفهم منها بنظرهم مقصودا للشارع، نعم ذکر الشیخ فی النهایة بعد تقسیمه الصلوات إلی الجهریة و الإخفاتیة ما هذا لفظه: و إذا جهر لا یرفع صوته عالیا، بل یجهر متوسّطا، و إذا خافت فلا یخافت دون إسماعه نفسه «۱». و نظیره ذکر فی المبسوط «۲»، و قال المفید فی المقنعة فی ذیل الصلوات الإخفاتیة: و لکن لا یخافت بما لا یسمعه أذنیه «۳».

فإنّ ظاهر هاتین العبارتین أنّ المراد بالجهر و الإخفات هو معناهما العرفی، و لکن حیث إنّ الجهر العرفی یشمل الصوت العالی، و الإخفات کذلک یشمل ما دون إسماعه نفسه، ذکرا أنّ هذا النحو من الإجهار، و ذاک النحو من الإخفات، لا یکتفی بهما، بل یشترط فی صحة الصلاة الجهر المتوسّط، و الإخفات بما یسمع نفسه.

هذا، و لکن یظهر ممّا ذکره الشیخ فی تفسیر التبیان فی معنی قوله تعالی:

وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَیْنَ ذلِکَ سَبِیلًا «۴»، الموافقة لما هو المعروف بینهم فی معنی الجهر و الإخفات، بل نسبه إلی الأصحاب حیث قال: قوله:

وَ لا تَجْهَرْ. نهی من اللّه تعالی عن الجهر العظیم فی حال الصلاة، و عن المخافتة الشدیدة، و أمر بأن یتّخذ بین ذلک سبیلا، و حدّ أصحابنا الجهر فیما یجب الجهر فیه، بأن یسمع غیره، و المخافتة بأن یسمع نفسه «۵».

---

(۱) النهاية: ۸۰.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۸.

(۳) المقنعة: ۱۴۱.

(۴) الإسراء: ۱۱۰.

(۵) التبيان ۶: ۵۳۳- ۵۳۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۱

و الظاهر أنّه ليس المراد بالتحديد المذكور فى كلامه هو الحدّ و التعريف المنطقى، بحيث يكون إسماع الغير معرّفا للجهر، و إسماع النفس حدّا للاخفات، بل المراد به بيان المقدار الذى يعتبر فى صحة الصلوات الجهرية و الإخفاتية، و لا يجزى فى الجهر أكثر منه، و لا فى الإخفات أقلّ منه.

و يؤيد ذلك ما ذكره فى المعتبر، حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، و الإخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سميعا، و هو إجماع العلماء، و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاما و لا قراءة «۱». انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أنّ مقصوده مجرّد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلاما و لا قراءة، فالإجماع وقع على هذا المعنى.

و بالجملة: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدودية فى ناحية الاجزاء و أنّ المراد بالجهر و الإخفات المعتبرين فى الصلوات الجهرية و الإخفاتية ليس ما يصدق عليه الجهر، و لو كان جهرا عظيما و صوتا عاليا، و لا- ما يصدق عليه الإخفات، و لو كان ما دون سماع النفس، بل المعتبر الجهر المتوسّط و الإخفات بما يسمعها.

و ليس مرادهم التحديد بمعنى التعريف، و بيان الحقيقة، حتى يورد عليهم بما ذكرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خالية عن تفسيرهما، و لو بما هو المعروف بين المتوسّطين. فدعوى أنّ المشهور بين القدماء هو التحديد بما ذكر، كما هو المحكيّ عن مفتاح الكرامة «۲»، ممنوعة جدّا.

و كيف كان فقد عرفت من النهاية و المبسوط أنّه يعتبر فى الجهر أن يكون متوسّطا، بمعنى أنّه لا يجزى أكثر منه، و فى الإخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه، بمعنى أنّه لا يجزى أدنى منه، و عرفت التصريح بالثانى من المفيد فى المقنعة، و لكن

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۷.

(۲) مفتاح الكرامة ۲: ۳۶۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۲

عبارة التبيان المتقدمة مشتملة على أمر زائد، و هو أنّه يعتبر فى الجهر أن يسمع غيره، بمعنى أنّه يعتبر فيه أن لا يكون أقلّ منه.

و يرد عليه حينئذ أنّه لا دليل على اعتبار هذا الأمر أصلا، بعد كون معنى الجهر هو إظهار جوهر الصوت، و هو لا ينافى عدم سماع الغير، فإنّه قد يتّفق الإظهار مع العدم، كما هو واضح، و اعتبار كون الجهر متوسّطا لا عاليا، و الإخفات بحدّ يوجب سماع النفس، إنما هو لدلالة الآية الشريفة «۱»، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة فى تفسيرها، و إلّا فقد عرفت شمول الجهر و الإخفات بمعناهما الحقيقى لهما أيضا.

هذا، و عبارة المعتبر المتقدمة كعبارة التبيان تدلّ على اعتبار ذلك الأمر الزائد حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب. و قد عرفت أنّه لا دليل عليه أصلا.

و من الغريب ما وقع من الحلّى فى هذا المقام، حيث قال فى السرائر: و أدنى الجهر أن تسمع من عن يمينك أو شمالك، و لو علا

صوته فوق ذلك لم تبطل صلاته، و حدّ الإخفات أعلاه أن يسمع أذناك بالقراءة، و ليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أذناه القراءة، فلا صلاة له، و إن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهرا، فإذا فعله عامدا بطلت صلاته «۲». انتهى.

فإنّه اعتبر فى الجهر أن يسمع من عن يمينه أو شماله، و لم يعتبر فى طرف أعلاه شيئا، بل صرّح بأنّه لا تبطل الصلاة مع الصوت عاليا، و قد عرفت قيام الدليل على مبطلية الثانى، و عدم قيامه على الأول، هذا مع أنّه اعتبر الحدّ فى أعلى الإخفات دون أدناه، و قد عرفت أنّه معتبر فى الثانى دون الأول.

---

(۱) الإسراء: ۱۱۰.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۳

مضافا إلى أنّه جعل الحد الأعلى فى الإخفات هو سماع الأذنين بالقراءة، مع أنّه الحدّ الأدنى فيه، و لو حمل الأعلى فى كلامه على شدّة الإخفات، و الأدنى على ضعفه كما هو غير بعيد.

فالجمع بين أنه ليس له حدّ أدنى، و بين أنّه لو سمع من عن يمينه أو شماله يصير جهرا، ممّا لا يصح أصلا، مضافا إلى أنّه لا دليل على صيرورته جهرا فى هذه الصورة كما عرفت فى عكسه. فالإنصاف أنّ عبارته فى غاية الاضطراب.

و نظير عبارة الحلّى فى تحديد أقلّ الجهر و أعلى الإخفات، ما حكى عن المالكية فى تحديدهما، و لكن المحكىّ عن الشافعية و الحنابلة و الحنفية، تحديد الجهر من الطرف الأدنى، و كذلك الإخفات «۱»، و إن اختلفوا فى أقلّ الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه و لو واحدا، كما عن الأولين، و لزوم إسماع غيره ممّن ليس بقربه، كأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزى كما عن الأخير.

و كيف كان فالظاهر كما عرفت أنّ ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقة الجهر و الإخفات، كيف! و ضرورة العرف قاضية بأنّهما نوعان من الصوت متضادّان، و سماع الغير و عدمه خارجان عن معناهما الحقيقى، بل هما وصفان للقراءة المتحققة فى الخارج، نعم لازم الجهر نوعا سماع الغير، كما أنّ لازم الإخفات كذلك هو العدم.

و حينئذ فإن كان مرادهم بأنّ أقلّ الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخلية ذلك فى معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقل منه، ففيه منع ذلك، و إن كان المراد أنّ هذه المرتبة من الجهر تعتبر فى صحة الصلوات الجهرية، و لا تكفى المرتبة النازلة عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبة

---

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة ۱: ۲۶۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۴

أيضا، مضافا إلى أنّ المسلمين كانوا من أوّل الإسلام إلى يومنا هذا يقسّمون الصلاة إلى الجهرية و الإخفاتية، و كانوا يعبّرون عن كيفية قراءة النبى صلّى اللّه عليه و آله فى الصلوات بالجهر فى بعضها و الإخفات فى أخرى، و لم يقيّدوا الجهر بغير المرتبة النازلة أصلا، و لو لم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، و الإخفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفاية الجهر و الإخفات بمراتبهما، و لكن قد عرفت أنّ الآية الشريفة بضميمة النصوص الواردة فى تفسيرها تدلّ على ذلك، و أنّ السيرة المستمرّة بين المسلمين فى الصلوات الجهرية و الإخفاتية موافقة لما ذكرنا.

ثمَّ إنّ المراد بإسماع النفس المعتبر فى أدنى الإخفات، هل هو إسماعها فعلا، أو و لو بالقوّة؟

و على التقديرين هل اللّازم وجوب إسماعها الكلمة بمادّتها و هيئتها، أو يكفى مجرّد إسماع الصوت و إن لم يتميّز المواد و الهيئات؟

وجوه، و اللّازم ملاحظة الأخبار الدالة على اعتبار ذلك فى صحة القراءة فى الصلاة أو مطلقا فنقول:

منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا يكتب من القراءة و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه» «١».

و منها: رواية سماعة قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِكَ وَ لٰا تُخٰافِتْ بِهٰا «٢» قال: «المخافة ما دون سمعك، و الجهر أن ترفع صوتك شديدا» «٣».

---

(١) الكافى ٣: ٣١٣ ح ۶، التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣۶٣، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩۴، الوسائل ۶: ٩۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٣ ح ١.

(٢) الاسراء: ١١٠.

(٣) الكافى ٣: ٣١۵ ح ٢١، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١۶۴، الوسائل ۶: ٩۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١٨۵

و منها: رواية الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل يقرأ الرجل فى صلاته و ثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمة» «١».

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ فى صلاته و يحرّك لسانه بالقراءة فى لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: «لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّما» «٢».

و اللهوات بالتحريك جمع لهاة، كحصاة، و هى سقف الفم، و قيل هى اللحمة الحمراء المتعلّقة فى أصل الحنك، ذكر ذلك فى مجمع البحرين «٣»، و يبعد كون المراد هو المعنى الثانى كما لا يخفى و أمّا الأول فلا يناسب أيضا، لأنّ مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء و نحوها.

و كيف كان فالرواية مخالفة للأدلّة الدالة على وجوب القراءة فى الصلاة، لأنّ القراءة لا تتحقّق مع عدم تحريك اللسان، و مجرد التوهم و التخيل كما هو واضح، فإنّ مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا يحقق القراءة، و على تقديره فاحرازها فى غاية الإشكال، و لذا حملها الشيخ على من يصلّى خلف من لا يقتدى به.

و أمّا رواية زرارة الظاهرة فى وجوب الاسماع فعلا فيمكن أن يقال بأنّه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللازم تأثّر القوة السامعة بسبب القراءة، فإنّ ذلك لا ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبة، فلو علم أنّه أوجد الألفاظ بمادّتها و هيئتها من غير سماعها،

---

(١) الكافى ٣: ٣١۵ ح ١۵، التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣۶۴ و ص ٢٢٩ ح ٩٠٣، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩۵، الوسائل ۶: ٩٧. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٣ ح ۴.

(٢) التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣۶۵، الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١١٩۶، الوسائل ۶: ٩٧. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٣ ح ۵، و ص ١٢٨ ب ۵٢ ح ٢.

(٣) مجمع البحرين ۴: ١۴٧.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١٨۶

فالظاهر عدم البطلان، و لزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه رواية الحلبى المتقدمة. و كيف كان فالظاهر أنّه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميّز الكلمات بعضها عن بعض.

ثمّ إنّ وجوب الجهر فى الصلاة الجهرية يختصّ بالرجال، و أمّا النساء فليس عليهنّ جهر «١»، فلو خافتن فى مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهنّ، كما إنّه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبى، بناء على حرمة الاسماع، و

اقتضاء حرمة الإجهار بطلان الصلاة، لاتّحاده معها، و المبعّد لا يمكن أن يكون مقرّبا. هذا، و أمّا الصلوات الإخفاتية، فيجب عليهنّ الإخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسألة الثانية: الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس

اشارة

إذا خافت فى موضع الجهر أو أجهر فى موضع الإخفات، فلا إشكال فى بطلان صلاته إذا كان ذلك عمدا، و أمّا إذا كان جهلا أو نسيانا أو سهوا، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال: «أىّ ذلك فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شىء عليه و قد تمّت صلاته» «۲». و هذا أى عدم وجوب الإعادة على هؤلاء ممّا لا إشكال

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۸، المنتهى ۱: ۲۷۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۴، الذكرى ۳: ۳۲۲، كشف اللثام ۴: ۳۷، جواهر الكلام ۹: ۳۸۳.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، التهذيب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۷

فيه، لو استمرّ كلّ واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، و كذا لو استمرّ إلى أن تجاوز عن محلّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر و الإخفات مضرّا بصحة الصلاة مطلقا، حتّى مع الجهل و أختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة و استئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنّ الحكم فيه يدور بين صحة الصلاة و تماميتها، و بين بطلانها و وجوب الإعادة، و لا ثالث لهما كما هو واضح، و ظاهر الرواية عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسى و نظائره، و اختصاصه بالمتعمّد، فتتمّ صلاة كلّ واحد منهم فى المورد المفروض و لا شىء عليه.

و أمّا لو استمرّ كلّ واحد من تلك الأمور إلى محلّ يمكن إعادة القراءة جهرا أو إخفاتا، كما إذا التفت الناسى أو علم الجاهل قبل الركوع، فهل يجب عليهم إعادة القراءة، أو أنّ مدلول الرواية هو الإخبار بعدم وجوب شىء عليهم لا إعادة الصلاة و لا أمر آخر؟ وجهان.

و لا بدّ قبل الخوض فى معنى الرواية من بيان ما يحتمل فى اعتبار الجهر و الإخفات فى مواضعهما ثبوتا.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر فى الصلوات الجهرية، و الإخفات فى الصلوات الإخفاتية، معتبرا فى نفس الصلاة مستقلا بلا واسطة شىء، بحيث كان الجهر فى بعض الصلوات و الإخفات فى بعضها الآخر شرطا لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعتبرة فيها مستقلا، و لا ينافى هذا كونهما وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

و حينئذ فالقراءة إخفاتا فى الصلوات الجهرية مثلا لا تخرج عن الجزئية للصلاة، فلا تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسبّبا عن فقدانها لبعض الشروط المعتبرة فيها.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۸

و يحتمل أن يكون كلّ منهما معتبرا فى القراءة، و صيرورتها جزء للصلاة، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هى القراءة التى يجهر بها، لا نفس القراءة، و كذا فى الصلوات الإخفاتية، و حينئذ فلو أخلّ بشىء منهما فى مواضعهما، يكون بطلان الصلاة مستندا إلى كونها فاقدة لجزئها الذى هى عبارة عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسى الجهر فى موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادة القراءة أيضا، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أنّ الجهر المعتبر فى الصّلاة إنما هو الجهر بالقراءة التى هى جزء لها، و القراءة الموصوفة بهذا الوصف قد تحقّقت فاقدة للجهر المعتبر فى أصل الصلاة، و القراءة الثانية و إن كانت مشتملة على الجهر و موصوفة به، إلّا أنّها لا تكون جزء للصلاة، ضرورة أنّ أوّل وجودات الطبيعة يكفى فى حصول الغرض منها، و العدول عنه إليه بجعل الوجود الثانى جزء و رفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضرورة أنّ ما وقع متّصفا بشىء لا يمكن أن يتغيّر عمّا وقع عليه، فلا يصار إليه إلّا فيما لو دلّ عليه الدليل، و هو هنا مفقود.

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا يمكن التدارك فى هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادة القراءة أيضا.

و على الثانى: لو نسى الجهر فى موضعه فالتفت قبل الركوع، فلا إشكال فى إمكان التدارك فى هذه الصورة، لأنّ الإخلال بالجهر مرجعه إلى الإخلال بالقراءة التى هى جزء لها، و المفروض أنّ محلّها باق، كمن نسى أصل القراءة، و حينئذ فهل يجب عليه إعادة القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادة الصلاة أو لا؟ قد يقال بالثانى نظرا إلى قوله عليه السّلام فى الرواية: «فلا شىء عليه»، الظاهر فى عدم تعلّق تكليف وجوبى متعلّق بإعادة الصلاة أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الرواية متعرّضة لجهة وجوب إعادة الصلاة و عدمه

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۹

فقط، بيانه إنّه لا إشكال فى أنّ الجملة الأولى المتعرّضة لحكم المتعمّد، ظاهرة فى وجوب إعادة الصلاة، و الجملة الثانية تفريع على هذا الحكم، و بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على اختصاص الحكم بصورة التعمّد.

و يؤيده ذكر كلمة الفاء الظاهرة فى التفريع، و من الواضح أنّ المنفى فى طرف المفهوم إنما هو الحكم المذكور فى المنطوق، لا هو مع شىء آخر، فالمراد بقوله: «فلا شىء عليه» هو عدم وجوب إعادة الصلاة عليه، و يؤيده قوله عليه السّلام بعده: «و قد تمّت صلاته» فلا ينافى وجوب إعادة القراءة فى مثل الفرض.

و بالجملة: فالتأمّل فى الرواية يقضى بأنّ محطّ نظر الامام عليه السّلام خصوص مسألة التمامية و عدمها، و لكنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فليتأمّل.

ثمّ إنّ الرواية كما عرفت تدلّ على عدم وجوب الإعادة على الناسى و الساهى، و من لا يدرى، أى الجاهل، و لكن هنا رواية أخرى لزرارة عن أبى جعفر عليه السّلام تشتمل على ذكر الأولين فقط حيث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغى الجهر فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، و ترك القراءة فيما ينبغى القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغى القراءة فيه، فقال: «أىّ ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شىء عليه» «۱».

هذا و يحتمل قويّا اتحاد الروايتين، خصوصا مع كون الراوى عن زرارة فيهما واحدا، و هو حريز، و الاختلاف فى السؤال و الجواب يكون ناشئا من الروات المتأخّرين عنه. و كيف كان فعبارات القدماء أيضا خالية عن عدّ الجاهل فى عداد الناسى و الساهى، و لكن هذا المقدار لا يوجب الاعراض عن الرواية، بحيث يسقطها عن الحجيّة رأسا، خصوصا مع ذهاب جلّ المتأخّرين بل كلّهم إلى عدم

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۷، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۰

الفرق بين الناسى و الجاهل «۱».

نعم هنا شىء، و هو إنّ الجاهل قد جعل فى الصحيحة الأولى مقابلا للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملة الثانية فى الرواية بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على وجوب الإعادة بالنسبة إلى خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أيضا، لأنّ الجهل لا ينافى العمد الذى هو بمعنى القصد، إلّا أن يقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذى جهر فى موضع الإخفات أو عكس، قاصدا لمخالفة الشرع، فيخرج

الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنى، أو يقال بأنّ ذكر الجاهل فى عداد الناسى و الساهى إنما هو لمجرّد اشتراكه معهما فى الحكم، بعدم وجوب الإعادة، لا لكونه مثلهما من مصاديق غير المتعمّد الذى هو الموضوع فى القضية المفهومية، و بعبارة أخرى هو مستثنى من المتعمّد حكما لا موضوعا فتدبّر.

ثمّ إنّ الجهل إمّا أن يكون بالنسبة إلى الحكم، بأن لا يعلم بوجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما، و هو و إن كان فرضه بعيدا بملاحظة ما عرفت، من استقرار سيرة المسلمين من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنة، إلّا أنّه يمكن فرضه بملاحظة اشتهار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامة، الذين كانوا مرجعا لأكثر المسلمين فى مقام الفتوى، و بيان الأحكام الشرعية.

و إمّا بالنسبة إلى محلّ الجهر و الإخفات، و موضعهما بأن يعلم أنّ الصلوات فى الشريعة على قسمين: بعضها جهرية و بعضها إخفاتية، و لكن لا يميّز بينهما، فيتخيّل أنّ المغرب مثلا من الصلوات الإخفاتية.

و إمّا بالنسبة إلى الموضوع، بأن لا يعلم حدّ الجهر أو الإخفات، و الظاهر شمول الرواية لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد و الشاكّ عن قوله:

(۱) المنتهى ۱: ۲۷۷، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۴، جواهر الكلام ۱۰: ۲۴- ۲۵، كشف اللثام ۴: ۳۸، مستند الشيعة ۵: ۱۶۱- ۱۶۲، جامع المقاصد ۲: ۲۶۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۱

«لا يدرى»، لانصرافه عنه، لأنّ ظاهر الرواية نفى وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر فى موضع الإخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، و الشاكّ ليس كذلك كما هو ظاهر.

و هنا إشكال عقلىّ، و هو أنّه بناء على اشتراك الجاهل مع الناسى، و اختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمّد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما مشروطا بالعلم به.

و هذا محال، إمّا للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما فى المصباح «۱» و تقريره:

إنّه لا خفاء فى توقّف العلم بوجوب الجهر و الإخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضا متوقّفا على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. و إمّا للزوم الدور فى نظر العالم، بناء على منع توقّف العلم بشىء على وجوده، لإمكان القطع بشىء معدوم، غاية الأمر عدم موافقته للواقع و نفس الأمر.

و بالجملة: فمرتبة المعلوم فى نظر العقل مقدّمة على مرتبة تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم فى موضوعه يلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبة المعلوم عليه، و تقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، و من الواضح استحالة اتّصافه بالتقدّم على شىء، و التأخّر عن ذلك الشىء فى زمان واحد.

و قد حقّقنا فى الأصول «۲» أنّ البعث و الزجر يتوجّه إلى طبيعة المكلّف المعراة عن خصوصية العلم و الجهل، و إن كانت الإرادة الباعثة على البعث و الزجر، و الغرض منهما- و هو تحقق الانبعاث و الانزجار بسببهما- لا يتحقّق إلّا فى صورة العلم، ضرورة أنّ فى غير هذه الصورة لا يكون الانبعاث مسبّبا عن نفس البعث و لا الانزجار مستندا إلى نفس الزجر، إلّا أنّ ذلك القصور فى ناحية الغرض، لا فى

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۶.

(۲) نهاية الأصول، مقدّمة الواجب: ۲۰۲، و مبحث القطع: ۴۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۲

البعث و الزجر.

و بالجملة: فلا شبهة فی استحالة أخذ القطع بالحکم فی موضوع ذلک الحکم.

و القول بمعذوریة الجاهل فی المقام، و کذا فی مسألة القصر و الإتمام، مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه أجاب عن هذا الإشکال فی المصباح بما حاصله: إنّا نمنع أن یکون وجوب الجهر و الإخفات فی مواضعهما مشروطا بالعلم، کیف! و صرّح بعض بل نسبه إلی ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبة الذی هو أثر للوجوب، و معنی معذوریته إنما هو خصوص تمامیة الصلاة، و عدم وجوب الإعادة علیه، و لا استحالة فی ذلک أصلا.

بیانه إنّه من الجائز أن یکون لطبیعة الصلاة من حیث هی مصلحة ملزمة مقتضیة لإیجابها، و کونها فی ضمن الفرد المشتمل علی الجهر أو الإخفات، مشتملة علی مصلحة أخری ملزمة أیضا، فاجتماع کلتا المصلحتین فی هذا الفرد أوجب تأکّد طلبه، فإذا أتی المکلّف بها فی ضمن فرد آخر، فقد أحرز مصلحة نفس الطبیعة، فلا یعقل بقاؤها بصفة الوجوب، و عند ارتفاعه عنها یتعذّر علیه إحراز مصلحة الخصوصیة.

إذ المفروض أنّ المصلحة المقتضیة لخصوص الفرد تعلّقت بإیجاده، امتثالا للأمر بالطبیعة، و قد فرضنا سقوط الأمر المتعلّق بها بإیجادها فی الخارج، فهو و إن کان أوجد الطبیعة، إلّا أنّه فوّت المزیّة الواجبة فیستحق المؤاخذة، و لا یمکنه تدارکها بعد ذلک.

إن قلت: إذا وجب علیه الإجهار فی صلاته فقد حصل بفعله مخالفة ذلک التکلیف، فیکون منهیّا عنه، فکیف یصحّ وقوعه عبادة.

قلت: مخالفة ذلک التکلیف تحصل بترک الجهر الذی هو نقیض للمأمور به، لا

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۹۳

بفعل الإخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه الخاص، وجب الالتزام بحرمته، و لکنّه خلاف التحقیق.

لا یقال: مقتضی ما ذکرت عدم وجوب إعادة الصلاة علی من أخلّ بهما عمدا، و هو خلاف الفرض.

لأنّا نقول: لا ندّعی أنّ طبیعة الصلاة المعرّاة عن هذه الخصوصیة مطلوبة مطلقا کیفما اتّفقت، و إنما المقصود بیان إمکان ذلک دفعا لتوهّم الاستحالة، و إلّا فمن الجائز تقیید مطلوبیة صرف الطبیعة بخلوصها عن شائبة التجرّی کی ینافیها التعمّد أو التردّد کما لا یخفی «۱»، انتهی.

و ما أفاده فی جواب الإشکال الأول الذی أورده علی نفسه محلّ نظر، لأنّه إذا کان الضدّان ممّا لا ثالث لهما کما هو المفروض فی المقام، تکون مخالفة الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إیجاد الضدّ الآخر، فإنّه إذا أمر المولی بالسکون الذی هو ضدّ للحرکة، تتحقّق مخالفته بنفس التحرّک کما لا یخفی.

ثمّ إنّ بعض المحقّقین من المعاصرین بعد الإشکال علی الجواب المذکور- بأنّ لازمه صحة العمل و إن أتی بالطبیعة الجامعة متعمّدا، فإنّ الإتیان بها علی الفرض عبادة، و إن قارن عصیان الأمر الآخر، إلّا أن یقال باقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه الخاص، فیلزم بطلان العبادة من حیث المضادّة، و لکنّا لم نقل بذلک- أجاب عنه بوجه آخر حیث قال: و حلّ أصل الإشکال أنّ المصلحة القائمة بالطبیعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحکم، و فی الرتبة المتأخّرة، و لیس المقام من قبیل وجود المصلحة الملزمة، فی المطلق و المقیّد فی عرض واحد، حتّی یرد الإشکال المتقدّم.

---

(۱) مصباح الفقیه، کتاب الصلاة: ۳۱۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۹۴

و یتفرّع علی ذلک أمور ثلاثة من دون منافاة بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تمامیة الصلاة التی ینطبق علیها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصیة.

الثاني: استحقاق العقوبة على ترك الخاصّ، إذا كان مستندا إلى تقصيره.

الثالث: عدم الصحة لو تعمّد فى ترك الخاصّ، و الإتيان بالجامع «۱»، انتهى.

أقول: مراده بالمصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة، بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبة المتأخّرة، هل هى المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، أو مصلحة أخرى قائمة بصرف الطبيعة حادثة عند الجهل؟

فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إنّ ترتّب المصلحة على الطبيعة المقيدة حينئذ بحيث يكون للقيد دخل فيها، إنما هو فى صورة العلم، لأنّ المفروض أنّ فى صورة الجهل تكون المصلحة قائمة بنفس الطبيعة و حينئذ تكون مدخلية القيد فى ترتّب المصلحة مشروطة بالعلم بها، و هو أصل الإشكال.

هذا، مضافا إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبة، لأنّ المفروض إنّه لم يفت من المصلحة شيئا إلّا أن يقال باستحقاقه لها من حيث ترك تحصيل العلم، و هو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

و إن كان الثانى، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذى عمل على طبق الواقع مصلحتان:

إحداهما: المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، لعدم اختصاصها بصورة العلم كما هو المفروض.

و الأخرى: المصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة عند الجهل، بخلاف العالم،

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۱۹۴.

فإنّ المصلحة المترتّبة على نفس الطبيعة منتفية بالنسبة إليه لفرض اختصاصها بصورة الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ المصلحة القائمة بالطبيعة إنما تحدث بالنسبة إلى الجاهل الذى يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذى عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلّا مصلحة واحدة كالعالم.

فإنّا نقول: إنّ مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر فى موضع الإخفات، أو الإخفات فى موضع الجهر فى ترتّب المصلحة، و هو مضافا إلى استبعاده بل استحالته- نظرا إلى أنّه كيف يمكن أن يؤثر الشيء و ضدّه فى شيء واحد، فإنّ الجهر فى موضعه إذا كان دخيلا فى ترتّب المصلحة على الصلاة، فكيف يمكن أن يكون الإخفات فى موضع الجهر أيضا مؤثّرا فى ذلك- مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأنّ مقتضاه قيام المصلحة بالطبيعة الجامعة، و على المفروض تكون المصلحة الحادثة قائمة بالطبيعة المقيّدة بالجهر موضع الإخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبّر.

ثمَّ إنّ ظاهر كلامه أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبة المتأخّرة عنه، و لتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لا بدّ أولا من بيان بعض الموارد التى اجتمع فيها الحكمان، مترتّبا أحدهما على الآخر ثمَّ ملاحظة المقام.

فنقول: من تلك الموارد مسألة الترتّب المعنونة فى الأصول، و المقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدّين فى الرتبتين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع «۱»، و ربما يقال فى وجهه أنّ قوام التكليف إنما هو بالإرادة التشريعية التى مرجعها إلى إرادة المولى تحقق المبعوث إليه من العبد.

و من الواضح أنّ الإرادة التشريعية تكون كالإرادة التكوينية، فكما لا يصح

(۱) كفاية الأصول ۱: ۲۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۶

تعلّق الإرادة التكوينية بالأمور الممتنعة، كالطيران إلى السماء، و الجمع بين الضدّين فى موضوع واحد، فى زمان واحد، و إيجاد شىء و إعدامه فى آن واحد، و غيرها من الأمور المستحيلة الممتنعة، كذلك لا يصح تعلّق الإرادة التشريعية بها، فلا يصح البعث إلى شيء منها لتقوّمه بها، و هى ممتنعة.

و كما أنّ التكليف الواحد بالجمع بين الضدّين فى موضوع واحد فى زمان واحد محال من العالم، باستحالة المكلّف به، و امتناع تحقّقه فى الخارج، كذلك التكليفان المتوجّه كلّ منهما إلى أحد الضدّين، فإنّه كيف يمكن تعلّق إرادتين بتحققهما من العبد المكلّف فى زمان واحد، و هل هو إلّا كإرادة واحدة متعلّقة بالجمع بينهما؟ و من الواضح استحالتها.

و الظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فإنّ المفروض أنّ هنا تكليفين مستقلّين تعلّق كلّ واحد منهما بشىء ممكن فى نفسه، فإنّ الأمر بانقاذ الولد تكليف متعلّق بأمر غير مستحيل، و كذا التكليف بانقاذ الأخ، و ليس هذان التكليفان فى نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين إنقاذ الغريقين المستحيل لكونه جمعا بين الضدّين، لأنّ فى مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بأمر ممكن.

غاية الأمر إنّه حيث لا تكون إرادة المولى انبعاث العبد و تحقق المبعوث إليه منه علّة تامّة لتحققه فى الخارج، إذ من الممكن أن لا تتحقّق الإطاعة و الانبعاث منه، فللمولى أن يوجّه تكليفا آخرا إليه متعلّقا بمحبوبه الآخر، لئلّا يفوت منه المحبوبان.

نعم لا بدّ أن يعلّق التكليف الثانى بما إذا لم يؤثر التكليف الأول فى نفس العبد، و حصل منه عصيانه، و مع هذا الوصف لا نرى فى عقولنا استحالة التكليف الثانى المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه و اشتراكه مع الأول، فى المحبوبية الأكيدة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۷

و حينئذ فلو تحقّقت المخالفة بالنسبة إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين، لأنّه تحقق منه عصيانان، و لا مانع من الالتزام بذلك أصلا كما لا يخفى.

بالجملة: فلا استحالة فى الترتّب بهذا التقريب، لأنّ فى مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بواحد من الضدّين، و التكليف الثانى معلّق على صورة قصور الأول عن التأثير، و حصول العصيان من العبد، و قد عرفت إنّه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكه كالأول.

اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى

المحكىّ عن السيد الأصفهانى قدّس سرّه أنّه أفاد فى وجه الجمع بين الحكمين، و عدم المنافاة بينهما ما ملخّصه: إنّه لا إشكال فى أنّ الأحكام إنما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة فى الذهن، لكن لا ـ من حيث إنّها حاكية عن الخارج، ثمَّ إنّ المفهوم المتصوّر تارة يكون مطلوبا على نحو الإطلاق، و اخرى على نحو التقييد، و على الثانى فقد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيّد، و قد يكون لوجود المانع.

مثلا قد يكون عتق الرقبة مطلوبا على سبيل الإطلاق، و قد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، و قد يكون فى المطلق إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، و لأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقق فى الرقبة المؤمنة، فتقييده فى هذا القسم إنما هو من جهة الكسر و الانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى، و ذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أولا مع العنوان الآخر المتّحد معه فى الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن، فلا يعقل تحقق الكسر و الانكسار.

فاللّازم من ذلك- و الكلام للسيّد الأصفهانى- إنّه متى تصوّر العنوان الذى فيه جهة المطلوبية يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد، و كذا العنوان الذى فيه جهة المغضوبيّة، و العنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۸

الظاهرية ممّا لا يجتمعان فى الوجود الذهنى، مثلا إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعة، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التى يمكن أن تتّصف بها فى هذه الرتبة، مثل كونها فى المسجد أو فى الدار مثلا، و أمّا اتصافها بكون حكمها الواقعى مشكوكا، فليس ممّا يتصوّر فى هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم و الأوصاف المتأخّرة عنه لا يمكن إدراجها فى موضوعه، فلا منافاة حينئذ بين الحكمين، لأنّ جهة المطلوبية ملحوظة فى ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، و جهة المبغوضية ملحوظة مع لحاظه «۱» انتهى.

أقول: قد حقّقنا فى الأصول «۲» أنّ معنى الإطلاق، سواء كان راجعا إلى الموضوع أو إلى المتعلّق، عبارة عن كون ذلك الموضوع مثلا هو تمام الموضوع للحكم المجعول، و أنّه لا مدخلية لشيء آخر، فأصالة الإطلاق الجارية فى متعلّق قوله: أعتق رقبة، معناها أنّ مطلوب الأمر و محبوبه الذى بعث عبده إليه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخلية لشيء من العناوين المتّحدة معه فى الخارج فى ذلك أصلا.

فكلّ مصداق تحقق فى الخارج و صدق عليه هذا العنوان، يكفى الإتيان به فى تحقق الإطاعة، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، و إن صدق عليه العناوين الأخر، مثلا إذا أعتق المكلّف رقبة مؤمنة، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبة، لا بما أنّه أعتق رقبة مؤمنة، و كذا الإطلاق الجارى فى موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذى يكون موضوعا لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

---

(۱) حكاه عنه المحقّق الحائرى رحمه اللّه فى درر الفوائد: ۳۵۱- ۳۵۲. و لم نعثر عليه فى كتاب (الرسائل الفشاركيّة) تأليف السيد الفشاركى رحمه اللّه.

(۲) نهاية الأصول: ۳۷۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۹

فالمستطيع الذى يكون عالما و متّصفا بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعا، لا لكونه مستطيعا عالما.

و بالجملة فمعنى الإطلاق بلا ريب عبارة عن كون الشيء المأخوذ متعلّقا للحكم أو موضوعا له تامّا فى ذلك، بلا مدخلية لشيء آخر، و محبوبا أو مبغوضا بنفسه، بلا ملاحظة شيء من الخصوصيات، و ليس معناه راجعا إلى ملاحظة جميع العناوين التى يمكن أن تتحد معه فى الخارج موضوعا و حكما، حتى يقال بلزوم الاقتصار من تلك العناوين على ما يمكن تصوره فى هذه الرتبة.

فالعناوين الحادثة بعد تعلّق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظة للأمر، مثل عنوان العلم، و الجهل، و الإطاعة، و العصيان، و نحوها من الحالات المتأخّرة عن جعل الحكم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنى الذى عرفت.

و عليه فلا فرق بين العناوين أصلا، فإنّ صلاة الجمعة مطلوبة مطلقا، بمعنى أنّه لا مدخلية لشيء آخر فى اتّصافها بذلك، فمتى تحقّقت تتصف بذلك، سواء تحقّقت من العالم بحكمها، أو من الجاهل به، و سواء عصاه المكلّف، أم أطاعه، فإنّه فى جميع هذه الصور تكون مطلوبة بما أنّها صلاة الجمعة، لا بما أنّها صدرت من العالم مثلا. و حينئذ فالحكم الواقعى المتعلّق بالمطلق كما أنّه ثابت بالنسبة إلى العالم، كذلك يكون ثابتا فى صورة الجهل أيضا كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

و الذى ينبغى أن يقال فى حلّ الاشكال بناء على ما ذكرنا فى معنى الإطلاق:

أنّ البعث الصادر من المولى و إن كان مطلقا، و لا اختصاص له بالمكلّف العالم به، للزوم الدور كما عرفت، إلّا أنّه لا ريب فى قصوره من التأثير فى نفس المكلّف الجاهل، إذ لا يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإرادة الباعثة عليه لا محالة تكون مقصورة بصورة العلم بالتكليف.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٠

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلّف مطلقا، و لو كان جاهلا، لا يجوز له الاكتفاء بذلك البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل، بل له أن يبعث المكلّف الجاهل بالبعث الأول ثانيا، إمّا مطلقا أو مقيدا ببعض القيود، مثل ما إذا أخبر به العدل مثلا فيقول: إذا أخبرك العادل بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك، و هذا البعث لا يمكن أن يكون مسبّبا عن مصلحة أخرى فى صلاة الجمعة غير المصلحة الملزمة التى أوجبت البعث عليها مطلقا، لما عرفت من إطلاقها لصورة الجهل أيضا، بل لا بدّ أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

و حينئذ فإذا صادف قوله الواقع، يصير وجوبها بالنسبة إليه فعليّا، و إذا خالفه يصير الحكم الثانى حكما صوريا لا يريد المولى انبعاثه منه، فالحكم الظاهرى إنما جعل لملاحظة الواقع، و لا يكون مخالفا له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أنّ ملاكه هو ملاكه، و لا من حيث نفس الحكمين، لما عرفت من أنّه فى صورة التطابق لا يكون هنا إلّا إرادة واحدة، و فى صورة التخالف لا يكون هنا إرادة أصلا.

و من هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة و مسألة ترتّب الضدّين المتقدمة، فإنّه فى تلك المسألة يكون التكليف بالأهم باقيا على فعليته أيضا فى صورة العصيان المحقّق لموضوع الأمر بالمهم، فإنّ المولى لم يرفع يده عن محبوبه الأول، غاية الأمر إنّه حيث لم يؤثر بعثه فى نفس العبد، بحيث يتحقّق منه الانبعاث، أوجب عليه محبوبه الثانوى فى هذا الفرض.

و هذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم الواقعى إنما يكون فعليا بالنسبة إلى خصوص العالم، و البعث قاصر عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل أيضا، و بعبارة أخرى موضوع المسألة الأولى هو العاصى الذى يكون التكليف بالأهم ثابتا عليه، لأنّه لا يسقط بالعصيان، و موضوع المقام هو الجاهل الذى يكون البعث الواقعى قاصرا

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠١

عن التأثير فى نفسه، و لا تكون إرادة المولى تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ لسان بعض الأحكام الظاهرية لسان التوسعة فى المأمور به بالأمر الواقعى، و يكون ناظرا إليه مثلا الحكم بالطهارة الظاهرية المستصحبة، فيما إذا كان بدن المصلّى أو ثوبه طاهرا سابقا، مرجعه إلى جواز الصلاة معه، فيدلّ على أنّ الأدلة الواردة فى اشتراط الصلاة بطهارة البدن و الثوب أعمّ ممّا إذا كانت الطهارة طهارة واقعية أو ظاهريّة ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

و قد ذكرنا فى مبحث الإجزاء من الأصول «١»، إنّ هذا القسم من الأحكام الظاهرية مقتضية للإجزاء سواء كانت من الأصول أو الأمارات، و سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، و ليس مدلولها مجرّد كون المكلّف معها معذورا فى مخالفة الحكم الواقعى، فإنّه كيف يمكن أن يحمل قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما أبالى أبول أصابنى أم ماء إذا لم أعلم» «٢»، على مجرّد المعذورية فى المخالفة مع الشكّ كما هو واضح.

إذا عرفت جميع ذلك فاعلم أنّه يمكن أن يجاب عن الإشكال المتقدّم الذى مرجعه إلى أنّه كيف يمكن أن يؤخذ العلم فى الحكم بوجوب الصلاة جهرا أو إخفاتا، بأنّا لا نقول بكون الحكم الواقعى- أى الوجوب المتعلّق بالصلاة المشتملة على خصوصية الجهر أو الإخفات- مختصّا بالعالم به، بحيث يكون العلم داخلا فى موضوعه، بل هو كسائر الأحكام الواقعية مطلق بلا اختصاص بالعالم به، و لكن الجاهل فى المقام حيث إنّه كان عمله موافقا للحكم الظاهرى المتوجه إليه، فلا محالة يكون عمله تامّا.

---

(١) نهاية الأصول: ١٣٧.

(٢) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٦، التهذيب ١: ٢٥٣ ح ٧٣٥، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٢٩، الوسائل ٣: ٤٦٧. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٢

توضيحه إنّك عرفت أنّ المراد بقوله عليه السّلام: «لا يدرى» فى صحيحة زرارة المتقدمة «۱» ليس الأعم من الجاهل المتردّد الشاك، فإنّ قرينة السياق تقتضى أن يكون المراد به هو الجاهل الذى كان سبب اجهاره فى موضع الإخفات أو العكس هو جهله، و عدم علمه باعتبار هذه الخصوصية فى الصلاة، كما أنّ الناسى أو الساهى يكون سبب مخالفته هو النسيان أو السهو، فالجاهل الذى لا يكون عمله المخالف للواقع مستندا إلى جهله كالشاكّ المتردّد، حيث إنّ التردّد و الشكّ يقتضى الإتيان بطرفى الاحتمال، لا خصوص واحد منهما يكون خارجا عن مورد الرواية.

و حينئذ فبملاحظة ما عرفت سابقا أيضا من أنّ عمل المسلمين كان من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و الخلفاء بعده مستمرّا على الجهر فى الصلوات الجهرية، و الإخفات فى الصلوات الإخفاتية، يظهر أنّ من عمل على خلاف هذه الطريقة المستمرة بين المسلمين، فلا محالة يكون عمله مستندا إلى الفتاوى المشهورة بينهم، الصادرة من المراجع الذين كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الفتوى.

و قد عرفت استقرار فتاويهم على الاستحباب، و لم يظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبى ليلى «۲»، فالجاهل الذى تشمله الرواية هو من كان إجهاره موضع الإخفات أو العكس مستندا إلى فتوى مراجعهم، فهى حجّة عقلية عليهم، فمرجع تمامية صلاة الجاهل إلى إجزاء الحكم الظاهرى المختصّ به عن الحكم الواقعى الذى ليس مختصّا بالعالم.

و من هذا البيان يظهر أنّه كما تكون صلاة الجاهل تامّة على ما هو مدلول

---

(۱) الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۱.

(۲) راجع ۲: ۱۷۴.

الرواية، كذلك لا يكون مستحقّا للعقوبة أيضا، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحة عمله، و ذهاب جماعة من الأصحاب إليه- كما حكاه فى المصباح «۱»- لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثمّ إنّه لو أغمض النظر عمّا ذكرناه من حجية فتاوى مراجعهم بالنسبة إليهم، لكان الوجه فى عدم فعلية الحكم الواقعى غير المختصّ بالعالم بالنسبة إلى الجاهل، هى هذه الرواية الدالة على تمامية صلاته المخصّصة، لما دلّ على عدم معذورية الجاهل مطلقا، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعى و إن كان مطلقا إلّا أنّ الخطاب المتضمّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقولية تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلا بدّ له من أن يتوصّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنّه لم يرفع يده عن تكليفه، و أنّه فعلىّ حتّى بالنسبة إلى الجاهل، و حينئذ فمن الجائز كما فى المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبة إلى بعض الموارد كما فى المقام، و مسألة القصر و الإتمام كما هو غير خفىّ.

ثمّ إنّه يرد على ما أفاده فى المصباح من الجواب المتقدّم، إنّه مع قيام مصلحة ملزمة بنفس الصلاة أيضا لا بدّ أن تكون هى بنفسها متعلّقة للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنّه بناء عليه لا وجه لتمامية صلاة الجاهل التى دلّت عليها صحيحة زرارة المتقدمة، لأنّه بعد ما كانت المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة فائتة مع الإتيان بأصل الطبيعة، لا يبقى وجه لتمامية صلاته الظاهرة فى عدم الفرق بينه و بين العالم كما هو واضح.

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۶.

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتيّة

لا إشكال فى وجوب الجهر بالبسملة فى الصلوات الجهرية، لما عرفت من جزئيتها للسورة التى أمر بالإجهار بها فيها «۱»، و أمّا الجهر بها فى الصلوات الإخفاتية ففى وجوبه مطلقا، أو استحبابه كذلك، أو وجوبه فى خصوص الركعتين الأوليين، أو استحبابه بالنسبة إلى خصوص الإمام وجوه و أقوال:

نسب الأول إلى القاضى بن البراج فى المهذب، و إلى ظاهر الصدوق فى الخصال «۲». و الثانى إلى المشهور على ما ادّعاه غير واحد «۳». و الثالث إلى أبى الصلاح فى الكافى «۴». و الرابع إلى الحلّى «۵». و الخامس إلى ابن الجنيد «۶».

و مستند المسألة أخبار كثيرة وردت فى المقام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، عن صفوان قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما فكان يقرأ فى فاتحة الكتاب ببسم اللّه الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۳۱ مسألة ۸۳، الغنية: ۷۸، السرائر ۱: ۲۱۸، المنتهى ۱: ۲۷۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۲ مسألة ۲۳۷.

(۲) المهذّب ۱: ۹۲، الخصال: ۶۰۴.

(۳) الخلاف ۱: ۳۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۲، المنتهى ۱: ۲۷۸، جامع المقاصد ۲: ۲۶۸، مدارك الأحكام ۳: ۳۶۰، مستند الشيعة ۵: ۱۷۰، جواهر الكلام ۹: ۳۸۵، كشف اللثام ۴: ۴۶.

(۴) الكافى فى الفقه: ۱۱۷.

(۵) السرائر ۱: ۲۱۸.

(۶) المختلف ۲: ۱۵۵ عنه.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۰۵

اللّه الرحمن الرحيم، و أخفى ما سوى ذلك «۱».

و رواه فى الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، و لكن لا بدّ حينئذ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبد الرحمن من صغار الطبقة السادسة، و هو من كبارها، و لا يروى هو عنه، و الدليل على ذلك أنّ السند على ما فى التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه فى الوسائل أيضا بهذا النحو فى غير هذا الباب «۲».

و روى فى الوسائل نظير هذه الرواية عن الكلينى بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و كان يجهر فى السورتين جميعا» «۳». و لكن المراد بصفوان فى الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى و فى هذه الرواية هو صفوان بن مهران، و كيف كان فمدلول الروايتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتية، و لكن لا يستفاد منهما أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل يحتملهما، كما أنّه لا يستفاد منهما الإطلاق بالنسبة إلى غير إمام الجماعة، لأنّ موردهما هذه الصورة.

و منها: رواية حنّان بن سدير قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمَّ جهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم «۴».

هذا، و لا يستفاد منها الإطلاق بالنسبة إلى الصلوات الإخفاتية، لإمكان اختصاص ذلك بالصلوات الجهرية، كما أنّه لا دلالة لها على الإطلاق بالنسبة إلى

---

(۱) التهذيب ۲: ۶۸ ح ۲۴۶، الاستبصار ۱: ۳۱۰ ح ۱۱۵۴، الوسائل ۶: ۱۳۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۷ ح ۲.

(۲) الوسائل: ۶- ۵۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۵ ح ۲۰، الوسائل ۶: ۷۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۸۹ ح ۱۱۵۸، قرب الإسناد: ۱۱۵ ح ۴۲۳، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۶

غير إمام الجماعة.

و منها: رواية أبى حمزة قال: قال علىّ بن الحسين عليهما السّلام: «يا ثمالى! إنّ الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب و إن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتّى ينصرفوا»، قال: فقلت: جعلت فداك أ ليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنما هو الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم» «۱». و لكنّها مضافا إلى اشتمال سندها على الإرسال بإبهام الواسطة لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الإخفاتية محلّ نظر بل منع، لما سيجىء.

و منها: ما رواه الصدوق فى الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث شرائع الدين قال: «و الإجهار ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى الصلاة واجب» «۲». و إطلاقها بالنسبة إلى الصلوات الإخفاتية غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية.

و توهّم أنّ الإجهار بالبسملة فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضا من كثير من علماء العامة، و لا بأس بنقل عبارة الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف فى الصلوات الجهرية أيضا بين المسلمين.

قال فى الخلاف: يجب الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى الحمد و فى كلّ سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيه يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا يجهر فيها استحبّ أن يجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و إن جمع فى النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم مع كلّ سورة، و هو مذهب الشافعى، إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك فى البويطى و فى اختلاف

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۲، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۴.

(۲) الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۷

العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير، إنّهم كانوا يجهرون ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و روى مثل ذلك عن ابن عمر أنّه كان لا يدع الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى أمّ القرآن، و السورة التى بعدها.

و ذهب أبو حنيفة و سفيان الثورى و الأوزاعى و أبو عبيدة و أحمد إلى أنّه يسرّ بها، و قال مالك: المستحبّ أن لا يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم، و يفتتح القراءة بالحمد للّه ربّ العالمين «۱». ثمَّ قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون فى ذلك. ثمَّ نقل رواية صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحة فى وقوع الاختلاف فى الجهر بالبسملة فى الصلوات الجهرية أيضا، و أنّ القائل بالوجوب من العامة هو الشافعى فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضا على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، و روى عن ابن عمر، و أمّا أبو حنيفة و سفيان و الأوزاعى و أبو عبيدة فكلّهم قائلون بالاسرار بها فى جميع الصلوات، و قال مالك باستحباب تركها رأسا، و مع ثبوت هذا الاختلاف خصوصا مع ذهاب جلّهم إلى الإسرار فى الصلوات الجهرية أيضا، لا يبقى مجال للاطمئنان بإطلاق مثل الرواية، لو لم نقل بأنّ ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هى التى كان الجهر بالبسملة فيها واجبا عند الأئمة عليهم السّلام، و كانوا بصدد

بيانها نوعا، فى قبال العامة الذين ذهب أكثرهم إلى نفى الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

و منها: رواية رجاء بن أبى الضحاك عن الرضا عليه السّلام أنّه كان يجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع صلواته بالليل و النهار «۲». و هذه الرواية و إن كانت صريحة فى الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتية أيضا، إلّا أنّه حيث كانت حكاية لفعل

(۱) الخلاف ۱: ۳۳۱- ۳۳۲ مسألة ۸۳، المجموع ۳: ۳۴۱- ۳۴۲، المغنى لابن قدامة ۱: ۳۴۱- ۴۷۸، المحلّى ۳: ۲۵۲.

(۲) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۸۲، الوسائل ۶: ۷۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۸

الإمام عليه السّلام، و من المعلوم أنّ الفعل لا يكون له إطلاق كالقول، إذ لا يقع إلّا على وجه واحد، فإطلاقها بالنسبة إلى غير إمام الجماعة كما توهّم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الإجهار حتّى بالنسبة إلى المنفرد، إذ لعلّه كان يصلّى جماعة.

و منها: رواية سليم بن قيس المروية فى روضة الكافى عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى خطبة طويلة مشتملة على إحداث الولاة الذين كانوا قبله إلى أن قال: «و أمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم» «۱». و الظاهر اختصاصها بحال الصلاة إلّا أنّه بملاحظة ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التى كان بناؤهم على الاسرار فيها.

و منها: ما ورد من أنّ الجهر بالبسملة من علائم المؤمن «۲»، و دلالته على الجهر بها فى الصلوات الإخفاتية ممنوعة كما عرفت.

و منها: خبر فضل بن شاذان المروىّ فى محكىّ العيون عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و الإجهار ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات سنّة» «۳».

و هذه الرواية ظاهرة بل صريحة فى عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، و لكنّ المراد بالسّنة هى المطابقة لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، فلا ينافى الاستحباب فى خصوص الصلوات الإخفاتية، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المنفرد و الإمام، و قد عرفت أنّ ما كان من الروايات مشتملة على حكاية فعل الإمام عليه السّلام لا إطلاق لها بالنسبة إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الإجهار فى الجماعة، و لكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصورة، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثمَّ إنّ ذلك فيما لو وجب الإخفات بالأصالة، و أمّا لو وجب لعارض الجماعة

(۱) روضة الكافى: ۶۱ ح ۲۱، الوسائل ۱: ۴۵۸. أبواب الوضوء ب ۳۸ ح ۳.

(۲) مصباح المتهجّد: ۵۵۱، بحار الأنوار ۸۲: ۷۵.

(۳) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳، الوسائل ۶: ۷۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۹

كالمأموم المسبوق، فهل يستحبّ له الجهر بالبسملة أيضا؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت إطلاق للرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفة المصلّى مع قطع النظر عن حال الايتمام المؤثر فى اختلاف تكليفه، مضافا إلى عموم قوله عليه السّلام: «لا ينبغى لمن خلفه أن يسمعوه شيئا ممّا يقول» «۱»، و إلى أنّ وضع الجماعة التى بناؤها على متابعة الإمام الذى هو بمنزلة الرئيس للمأمومين، و عدم المزاحمة معه، يقتضى ذلك، و إلى أنّ سقوط الجهر فى موارد وجوبه يقتضى سقوطه فى موارد ندبه بطريق أولى كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ وجوب الجهر فى مواضعه إنما يختصّ بالرجال، و أمّا النساء فليس عليهنّ جهر، و الدليل على ذلك- مضافا إلى أنّ ما هو العمدة فى إثبات وجوب الجهر، و هو سيرة المسلمين من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح- صحيحة علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام المروية فى قرب الإسناد لعبد اللّه بن جعفر قال: و سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة فى الفريضة؟

قال: «لا إلّا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» «۲».

و كلمة «تسمع» إمّا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذ بقدر إسماعها قراءتها، و إمّا مبنىّ للمفعول، و الظاهر سماع المأمومات قراءتها، و أمّا احتمال أن يكون مبنيا للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكى عن

---

(۱) التهذيب ۳: ۴۹ ح ۱۷۰، الوسائل ۸: ۳۹۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۲ ح ۳.

(۲) قرب الاسناد: ۱۸۶ ح ۶۸۵۳ الوسائل ۶: ۹۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۱ ذ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۰

الحدائق «۱»، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، و يدلّ على حكم إمامة المرأة للنساء روايتان.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۲، ص: ۲۱۰

إحداهما: رواية علىّ بن يقطين عن أبى الحسن الماضى عليه السّلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع» «۲».

و الأخرى: صحيحة أخرى لعلىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «قدر ما تسمع» «۳». و المراد بالجواب فى هاتين الروايتين هو ما عرفت فى الرواية الأولى.

و كيف كان، فمدلول الرواية الأولى عدم وجوب الجهر على النساء فى الصلوات الجهرية، و مدلول الروايات الثلاث جواز الجهر فيما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جميعهنّ بل من قربت منهنّ إليها، كما فى الرجل إذا أمّ.

ثمّ إنّ جواز الجهر لها فى موضعه ممّا لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبىّ، و أمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه يسمع، فإن قلنا بحرمة إسماعها صوتها إيّاه مطلقا، فالظاهر بطلان صلاتها، و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى كما هو التحقيق «۴»، لأنّ ذلك لا يصحّح العبادة كما عرفت مرارا، و إن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملا على التلذّذ و الريبة، فالظاهر البطلان لحرمة

---

(۱) الحدائق ۸: ۱۴۲.

(۲) التهذيب ۳: ۲۶۷ ح ۷۶۰، الوسائل ۶: ۹۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۱ ح ۱.

(۳) التهذيب ۳: ۲۶۷ ح ۷۶۱، قرب الإسناد: ۱۸۶ ح ۶۸۵۲ الوسائل ۶: ۹۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۱ ح ۲.

(۴) نهاية الأصول: ۲۵۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۱

إسماعها حينئذ بلا إشكال. هذا كلّه فى الصلوات الجهرية، و أمّا الإخفاتية منها فالظاهر تعيّن الإخفات عليهنّ كالرجال، لأنّ التخيير إنما هو فى خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذة أمام القراءة

تستحب الاستعاذة أمام القراءة فى خصوص الركعة الأولى، و يدلّ عليه- مضافا إلى الإجماع «۱»، و ورود الأمر بها عند قراءة القرآن فى الكتاب العزيز «۲» الشامل لحال الصلاة و غيره،- جملة من الأخبار:

منها: رواية حنان بن سدير قال: «صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمَّ جهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم» «۳».

و غير ذلك من الأخبار الدالة عليه «۴»، المختلفة فى صيغة الاستعاذة، و لكن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستحبابى المتعلّق بها بجميعها، بل بغيرها من الصيغ غير المذكورة فيها كما لا يخفى. هذا، و المشهور بينهم هو استحباب الإخفات بالاستعاذة، و لو فى الصلوات الجهرية «۵»، و حكى عن الخلاف «۶» دعوى الإجماع عليه و رواية حنان بن سدير حملت على الجواز و لا بأس به.

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۴ مسألة ۷۶، مجمع البيان ۳: ۳۸۵، الذكرى ۳: ۳۳۰، المنتهى ۱: ۲۶۹، جامع المقاصد ۲: ۲۷۱، مستند الشيعة ۵: ۱۷۳، جواهر الكلام ۹: ۴۲۰، كشف اللثام ۴: ۵۲.

(۲) النحل: ۹۸، فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ.

(۳) التهذيب ۲: ۲۸۹ ح ۱۱۵۸، الوسائل ۶: ۱۳۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۷ ح ۴.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۱۳۵ بقية أحاديث الباب.

(۵) مستند الشيعة ۵: ۱۷۵، الحدائق ۸: ۱۶۴، رياض المسائل ۳: ۴۰۶، مفتاح الكرامة ۲: ۳۹۹.

(۶) الخلاف ۱: ۳۲۶ مسألة ۷۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۱۲

المسألة السادسة: اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة

المعروف بين المتأخّرين اعتبار الموالاة فى أجزاء القراءة فى صحتها «۱»، بحيث لو أخلّ بها يجب عليه استئناف القراءة و إعادتها، و لكنّ القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التتبع فى كتبهم الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام «۲».

نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ فى كتاب المبسوط الذى صنّفه لبيان الفروعات التى يستخرج حكمها من الأصول الصادرة عنهم عليه السّلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإمامية فى ذلك الزمان فى مقام التأليف و التصنيف.

قال فيه تفريعا على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آية أو آيتين من غيرها ساهيا، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتّبها، فإن وقف فى خلالها ساعة ثمَّ ذكر مضى على قراءته. ثمَّ قال: و إن قرأ متعمّدا فى خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أوّلها «۳».

انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

فإنّ حكمه بوجوب استئناف القراءة من أوّلها، فيما لو قرأ عمدا فى خلال القراءة من غيرها، ليس إلّا من جهة اعتبار التوالى بين أجزاؤها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمّدا من غير القراءة بعنوان أنّه منها حتى يكون البطلان مستندا إليه،

(۱) نهایة الاحکام ۱: ۴۶۳، الذکری ۳: ۳۱۰، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۲۹، جواهر الکلام ۱۰: ۱۱، مستند الشیعة: ۱۲۵، کشف اللثام ۴: ۴۴.

(۲) مثل المقنعة و الهدایة و النهایة و الوسیلة و المراسم و المهذّب.

(۳) المبسوط ۱: ۱۰۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۱۳

لأنّه مضافا إلی ندرة الفرض، یکون مقتضی ذلک بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط کما لا یخفی.

و کیف کان فقد استدلّ علی اعتبار التوالی فی صحة القراءة بقوله صلّی اللّه علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۱». و فیه أنّ استفادة مثل هذه الأمور الجاریة مجری العادة من مثله ممنوعة. مضافا إلی أنّه لو دلّ لکان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالإخلال به، لا بطلان خصوص القراءة و وجوب استئنافها.

هذا، و ذکر فی المصباح فی وجه ذلک، أنّ المتبادر من أوامر القراءة فی الصلاة و لو بواسطة المناسبات المغروسة فی الذهن، هو الإتیان بمجموع القراءة فی ضمن فرد من القراءة، بحیث یعدّ فی العرف مجموعها قراءة واحدة، مع حفظ صورتها التی بها تتقوّم ماهیة القرآنیة التی هی قوام المأمور به، فالفصل الطویل المنافی لصدق وحدة القراءة عرفا أو مزج کلمات خارجیة منافیة لحفظ الصورة مخلّ بصحتها «۲».

انتهی.

و لا یخفی أنّ دعوی تبادر ذلک ممنوعة جدّا، أ لا تری أنّه لو نذر قراءة سورة، فهل یجب علیه أن یقرأها بنحو التوالی بحیث لو قرأ نصفها مثلا، ثمّ اشتغل بعمل آخر، ثمّ قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، و المعلوم خلافه علی ما یشهد به مراجعة المتشرّعة فی أمثال ذلک.

و بالجملة: فلزوم کون القراءة قراءة واحدة، ممّا لم یدلّ علیه دلیل.

نعم لا ننکر اعتبار التوالی بین أجزاء القراءة، بما یعتبر بین القراءة و سائر أجزاء الصلاة، و لکنّه معتبر فی نفس الصلاة، و لا یتحقّق الإخلال به بمثل قراءة آیة قصیرة أو آیتین کذلک، و امّا اعتباره فی نفس القراءة- بحیث کان الإخلال به مضرّا

(۱) صحیح البخاری: ۱- کتاب الأذان: ۱۷۶، سنن الدار قطنی ۱: ۲۲۰.

(۲) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۳۱۳ المسألة الثانیة.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۱۴

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاة، و لا محالة تکون دائرته حینئذ أضیق من دائرة التوالی المعتبر فی الصلاة- فلم نعلم له مستندا، و ما تقدّم غیر صالح لإثبات هذا المعنی کما عرفت.

هذا، و لا ننکر أیضا اعتبار التوالی بین أجزاء کلمة واحدة أو کلام واحد، لأنّ صدق تلک الکلمة یتوقّف علی التکلّم بحروفها متوالیة، إذ مع التوقّف فی خلالها لا تتحقّق الکلمة، کما أنّ صدق الکلام یتوقّف علی الإتیان بکلماته متوالیة، إلّا أنّ ذلک معتبر فی نفس الکلمة و الکلام.

و بالجملة: فلیس هنا ما یدلّ علی اعتبار التوالی فی صحة القراءة مع قطع النظر عن الموالاة المعتبرة فی صحة الصلاة، و مع قطع النظر عن التوالی المعتبر فی صدق الکلمة و الکلام فتدبّر.

المسألة السابعة: ما یعتبر فی صحّة القراءة

یجب فی قراءة الحمد و السورة مراعاة ما یعتبر فی صحة التکلّم بالألفاظ العربیة عند العرب، بحیث یصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحة و حینئذ فلو أخلّ بحرف واحد عمدا بطلت صلاته، و فی حکمه الإخلال بالتشدید، لأنّ الإخلال به یرجع إلی الإخلال بحرف واحد، لأنّه حادث من التقاء حرفین، أوّلهما ساکن و الآخر متحرّک، و الإخلال به یوجب إسقاط الحرف الساکن، و کذلک تبطل الصلاة بالإخلال بالإعراب، سواء کان مغیّرا للمعنی، کما إذا قرأ التاء فی أنعمت علیهم بالضمّ، أو لم یکن موجبا له.

و أمّا ما ذکره علماء التجوید، فأکثرها یعدّ من محسنات القراءة، و لهذا سمّوا ذلک العلم باسم التجوید، لا أنّه معتبر فی صحتها، و الضابط ما عرفت من اعتبار

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۱۵

أن تکون القراءة علی نحو کانت عند العرب موصوفة بالصحة، و لا یعتبر أن تکون کیفیّتها باللهجة العربیة التی تکون مختصّة بهم، و یتعسّر تحصیلها لغیرهم کما هو واضح.

ثمّ إنّ المتداول بین العرب فی المحاورات، الوقف فی بعض الموارد، و الوصل فی البعض الآخر، کما هو کذلک فی المتکلّمین بسائر اللغات، إلّا أنّ الوقف عندهم یوجب تغیر الکلمة من حیث الهیئة، بل المادّة فی بعض الموارد.

ففی هذه الحالة قد یحذفون حرکة آخر الکلمة، سواء کانت حرکة إعرابیة، أو بنائیة، و قد یکون الوقف عندهم بإبدال التنوین ألفا، کما فی حال النصب، و قد یبدّلون الحرف الآخر ألفا، کما فی مثل إذن، لشباهتها بالمنوّن المنصوب، کما أنّهم یبدّلون فی حال الوقف تاء التأنیث هاء، و قد یلحقون الهاء بآخر الکلمة فی تلک الحالة، کما فی نحو ارم، حیث یقولون فی حالة الوقف ارمه، بإلحاق الهاء بآخرها، إلی غیر ذلک من قواعد الوقف.

و حینئذ فیقع الکلام فی أنّ هذه القواعد هل تعتبر فی صحة القراءة، أو أنّها من محسناتها، و لا یضرّ الإخلال بها بصحتها عندهم، و قد تعرّض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء فی کتبهم الفقهیة الاستدلالیة «۱»، و لم نعثر حتّی الآن علی من تعرّض له من القدماء.

و کیف کان فقد جعلوا النزاع علی ما هو ظاهر عباراتهم فی الوقف بالحرکة، و الوصل بالسکون، مع أنّ الظاهر عدم الاختصاص، فإنّ الغرض بیان حکم ما إذا خالف الطریقة المتداولة بین العرب فی حالتی الوقف و الوصل کما لا یخفی.

و بالجملة: فالمسألة خلافیة، فالمحکیّ عن کاشف الغطاء الجواز فیهما «۲»،

---

(۱) مسالک الأفهام ۱: ۲۰۳، ریاض المسائل ۳: ۳۸۰، تذکرة الفقهاء ۳: ۱۴۰، المعتبر ۲: ۱۶۶، الذکری ۳: ۳۰۴.

(۲) کشف الغطاء: ۲۳۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۱۶

و المصرّح به فی کلام جماعة عدم الجواز «۱»، بل عن المحدّث المجلسی أنّهما غیر جائزین باتفاق القرّاء و أهل العربیة «۲».

و صرّح الشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی رسالة الصلاة، التفصیل بین الوقف بالحرکة و الوصل بالسکون، بجواز الأول دون الثانی، قال فی وجه ذلک ما هذه عبارته:

و الأظهر أن یقال: أمّا الوصل بالسکون، فالأقوی فیه عدم الجواز، لأنّ الحرکة فی آخر الکلمة من قبیل الجزء الصوری، فإذا وقف علیها سقطت، لقیام الوقف مقامها فی عرف العرب، و عند القراء، و أهل العربیة، و أمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوری، و لا فرق بین حرکات الأواخر و غیرها، فی أنّ إبدالها أو حذفها یوجب تغییر الجزء الصوری.، إلی أن قال: و أمّا الوقف علی الحرکة فلا دلیل علی منعه، عدا ما یستفاد من حکم القرّاء بلزوم حذف الحرکة، و قد عرفت عدم وجوب ما یلتزمونه «۳». انتهی موضع الحاجة من

كلامه قدّس سرّه.

و يمكن أن يستدلّ للقول بالجواز فيهما، بأنّ الوقف فى موضعه ليس تابعا للانفصال الواقعى، و كذا الوصل فى محلّه، فإنّه أيضا لا يكون تابعا للاتّصال الواقعى، بل إنما هما أمران تابعان لإرادة المتكلّم، فإنّ المتكلّم المشتغل بالتكلّم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحة، أو لغيرهما من الأمور الأخر، و قد لا يريد ذلك، بل يأتى بجملات كلامه متّصلا.

و حينئذ فنقول: إذا أراد المتكلّم الوقف على كلمة، فحذف حركة آخرها، ثمَّ بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمة و يأتى بها ثانيا مع عدم حذف الحركة، أو يأتى بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لا بدّ من القول بوجوب

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۸۱، مجمع البيان ۹: ۳۷۷- ۳۷۸، جواهر الكلام ۹: ۲۹۹، كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۱۴۲.

(۲) بحار الأنوار ۸۲: ۸. حكاه عن والده رحمه اللّه.

(۳) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۴۲.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۱۷

الإتيان بها ثانيا، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعة محاوراتهم.

كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلّم الوصل، فأتى بحركة آخر الكلمة، ثمَّ بدا له الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، و لا يجوز بناء على هذا القول، إذ لا فرق بين نية الخلاف فى الابتداء و عدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة فى الصورتين، و هو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح.

و كيف كان، فالظاهر إنّه لا دليل على بطلان القراءة بسبب الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، و اتفاق القراء و أهل العربية لا يثبت اللزوم الشرعى، نعم الأحوط ذلك فى خصوص ما إذا أراد الوقف على كلمة، فوقف عليها مع الإتيان بحركة آخرها، و كذا فى الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحنح و غيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، و ممّا حكم القراء بلزومه فى القراءة المدّ، و هو على قسمين: المتّصل و المنفصل «۱»، و المراد بالأول ما كان حرف المدّ الذى هو عبارة عن الألف التى كان قبلها مفتوحا، و الواو التى كان قبلها مضموما، و الياء التى كان قبلها مكسورا، و موجبه الذى هو السكون أو الهمزة فى كلمة واحدة، و بالثانى ما كان كلاهما فى كلمتين، و قد اتّفق القرّاء على لزومه، خصوصا المدّ المتّصل، سيّما إذا كانت الهمزة واقعة بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازما لا عارضا لأجل الوقف، و أقصى ما استدلّوا به هو ما رووه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ «۲» بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثمَّ قال

---

(۱) الإتقان فى علوم القرآن ۱: ۳۳۴.

(۲) التوبة: ۶۰.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۱۸

هكذا: أقرأنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۱»، و هو على تقدير دلالته لا يدلّ على أزيد من المدّ فى نحو الآية، و هو اجتماع الألف مع الهمزة و الياء مع السكون، و لكنّه لا دلالة له على الوجوب، فإنّه يمكن أن تكون قراءة النبى صلّى اللّه عليه و آله كذلك، لكونه مستحسنا، لا لاعتباره فى صحة القراءة، مضافا إلى أنّ ملاحظة المحاورات تقضى بخلاف ذلك كما لا يخفى.

و أمّا الإدغام فهو أيضا على قسمين: الصغير و الكبير «۲»، و المراد بالأول ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين أو المتجانسين ساكنا، و بالثانى ما كان كلّ منهما متحرّكا نحو مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ «۳» و أَ لَمْ نَخْلُقْكُمْ «۴» و المراد بالتقارب التقارب فى المخرج، و

بالتجانس الاتحاد فی المخرج مع الاختلاف فی الصفة کالتاء و الطاء.

ثمَّ إنّ الإدغام الصغیر فی المتماثلین لعلّه کان ضروریا للنطق، فلا وجه للنزاع فی لزومه، و أمّا غیره فلا دلیل علی لزومه، و قد حکی عن حمزة أنّه کره الإدغام فی الصلاة «۵»، و عن جماعة ترکه فی مطلق قراءة القرآن «۶»، و لکن ظاهر الباقین هو اللزوم فی الإدغام الصغیر، و أمّا الکبیر فظاهر ابن مالک فی الألفیة «۷»، لزومه فی المتماثلین فی کلمة واحدة، نحو ما سلککم، و لکنّه لا دلیل علیه بعد مساعدة المحاورات علی الخلاف.

---

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۳.

(۲) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۲۳ و ۳۲۸.

(۳) المدّثر: ۴۲.

(۴) المرسلات: ۲۰.

(۵) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۱.

(۶) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۱.

(۷) ألفیّة ابن مالک: ۱۴۹، و هو هذا الشعر:

و فکّ افعل فی التعجّب التزم و التزم الإدغام أیضا فی هلمّ

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۱۹

ثمَّ إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوین أو النون الساکنة مع حروف یرملون، و ذکروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّازم إظهاره، و إذا وقع بعده الباء، فاللّازم قلبه میما ثمَّ ادغامه فی الباء، و إذا وقع بعده أحد حروف یرملون فاللازم الإدغام فیه، و إذا وقع بعده سائر الحروف، فحکمه الإخفاء و هو حالة بین الإظهار و الإدغام.

أقول: أمّا المورد الذی یجب فیه الإظهار، فالحکم فیه مطابق للقاعدة، و أمّا وجوب القلب إلی المیم أو الإخفاء فلا دلیل علیه، نعم الأحوط مراعاة الإدغام إذا کان بعدهما أحد حروف یرملون، کما أنّ الأحوط مراعاة الغنة فی المیم و النون، و لا بأس بترکها فی الواو و الیاء أیضا.

ثمَّ إنّه لا یلزم مراعاة مخارج الحروف التی عیّنها القرّاء، بل الواجب کما عرفت فی صدر المسألة هو صحة القراءة عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها کسائر ما ذکره علماء التجوید.

المسألة الثامنة: وجوب التعلّم علی من لا یحسن القراءة

یجب علی من لا یحسن الفاتحة أصلا التعلّم، علی ما ذکره الأصحاب «۱»، و حکی عن المعتبر و الذکری دعوی الإجماع علیه «۲»، و ظاهرهم وجوبه علیه عینا لا تخییرا بینه و بین الائتمام، و صرّح بذلک فی محکیّ کشف الغطاء «۳»، و أنّه لو ترکه

---

(۱) المنتهی ۱: ۲۷۲، نهایة الأحکام ۱: ۴۷۳، مسالک الأفهام ۱: ۲۰۴، مدارک الأحکام ۳: ۳۴۲، ریاض المسائل ۳: ۳۸۲، مستند الشیعة ۵: ۸۲، جواهر الکلام ۹: ۳۰۰.

(۲) المعتبر ۲: ۱۶۹، الذکری ۳: ۳۱۰.

(۳) کشف الغطاء: ۲۳۶.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۲۰

و ائتمّ أثم و صحت صلاته، و ظاهر الجواهر اختياره «۱».

و لكن لا دليل على ذلك، لأنّ التعلّم لا يكون واجبا إلّا مقدّمة للإتيان بالمأمور به، و هى الصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة، و حينئذ فإذا فرض سقوط وجوبها فى بعض الموارد لأجل الائتمام مثلا فلا وجه لوجوب التعلّم عليه مطلقا، بل الظاهر التخيير بينه و بين الائتمام، نعم لو عجز عن الثانى يتعيّن عليه الأول، كما هو الشأن فى جميع الواجبات التخييرية، التى عجزت عن الإتيان ببعض أطرافها.

و ظاهر الأصحاب و إن كان ما ذكرنا من إيجابه تعيينا، إلّا أنّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلّم مطلقا، و صرّح بذلك فى المصابيح حيث قال فيما حكى عنه:

و ظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، و إن أمكنه الاقتداء و القراءة فى المكتوب، بل صرّح بعضهم بترتّبها على العجز عنه. قال: و فيه أنّ وجوب التعلّم ليس إلّا لتوقّف العبادة عليه، و متى أمكن الإتيان بها بدونه لم يجب، فإن ثبت الإجماع، كما فى المعتبر و الذكرى، و إلّا اتّجه القول بنفى الوجوب لانتفاء ما يدلّ عليه «۲». انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، و أمّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلّم مقدّمة لثبوت الوجوب لديها، بناء على القول بثبوت الواجب المعلّق، كما هو التحقيق، و أمّا بناء على العدم فيمكن القول بوجوبه، فيما إذا لم يقدر عليه فى الوقت لحكم العقل بذلك كما لا يخفى.

---

(۱) جواهر الكلام ۹: ۳۰۰- ۳۰۱.

(۲) حكاه عنه فى جواهر الكلام ۹: ۳۰۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۲۱

المسألة التاسعة: لو قدّم السورة على الفاتحة

قال المحقّق فى الشرائع، بعد الحكم بوجوب سورة كاملة بعد الحمد: و لو قدّم السورة على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد «۱».

و هذه العبارة تتضمّن صحة الصلاة فى مفروض المسألة، و كون الوظيفة إعادة نفس تلك السورة، أو غيرها بعد الحمد، و القدر المتيقّن منها صورة النسيان، و أمّا شمولها لصورة العمد أيضا فمحل تردّد.

و كيف كان فقد اختلف الفقهاء فى بطلان الصلاة لو قدّمها عليه عامدا، فعن الفاضل و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم القول بالبطلان «۲»، و عن الأردبيلى و بعض من تبعه القول بالصحة «۳».

و لا يخفى أنّ هذا الفرض فى غاية الندرة بل لا يكاد يمكن أن يتحقّق، ضرورة أنّه لو كان المكلّف قاصدا لامتثال أمر المولى المتعلّق بالصلاة، و المفروض أنّه يعلم بكيفيتها، و أنّه يجب تأخير السورة عن الحمد، فكيف يأتى بها بقصد الجزئية عمدا قبل الحمد، إلّا أن يوجّه كما فى المصباح «۴» بأنّه يمكن تحقق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بنائه على المسامحة فى الأحكام الشرعيّة.

فقد ترى المكلّف المتسامح فى عمله يقدم الصلاة على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سفر و نحوه، أو ينوى التقرب بصلاته التى يعلم إجمالا

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۷۲.

(۲) القواعد: ۱- ۲۷۳، المنتهى ۱: ۲۷۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۲، جامع المقاصد ۲: ۲۵۵، الذكرى ۳: ۳۱۰، المسالك ۱: ۲۰۵، الحدائق:

۸- ۱۲۴، جواهر الکلام ۹: ۳۳۸، کشف اللثام ۴: ۱۰.

(۳) مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۲۰، المدارک ۳: ۳۵۱.

(۴) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۲۸۹- ۲۹۰.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۲۲۲

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، و نحو ذلک، و کیف کان فلو فرض تحقّقه فهل یوجب البطلان أم لا؟

ربما یستدلّ للأوّل:

تارة: بأنّه إن أعاد السورة بعد الحمد فقد زاد فی صلاته عمدا فیعمّه ما دلّ علی أنّ «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» و إلّا فقد نقص فی صلاته.

و اخری: بأنّ تقدیم السورة تشریع، فیندرج فی الکلام المحرّم الذی یکون مبطلا إجماعا.

و ثالثة: بأنّه لا خلاف فی حرمة تقدیم السورة علی الفاتحة، و النهی فی العبادة یستدعی فسادها، من غیر فرق بین أن یکون النهی متعلّقا بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مئال الأخیر أیضا إلی النهی عن العبادة المشتملة علی هذا الجزء.

و رابعة: بحصول القران الذی یکون محرّما و مبطلا.

و خامسة: بأنّ إتیان بعض أجزاء الصلاة علی النحو المحرّم الشرعی، ماح لصورة الصلاة عند المتشرّعة، فیکشف أنّ الهیئة المتخذة من الشرع أمر ینافی وجود بعض الأجزاء علی النحو الحرام.

و سادسة: بأنّه یعتبر فی صحة العبادة أن یقصد التقرب بما هو المأمور به، و تقدیم السورة عمدا ینافی ذلک، لأنّ مرجعه إلی قصد التقرب بغیر ما یکون مقرّبا، لأنّ المرکّب من المأمور به و غیره لا یتّصف بصفة المقرّبیّة أصلا.

هذا، و ربما یورد علی الوجه الأول، بأنّه لا دلیل علی ابطال ما یتّصف بصفة الزیادة بعد وجوده، و إنما المسلّم إبطال ما یوجد زائدا من أوّل الأمر، و لکن لا یخفی أنّ السورة المقدّمة علی الحمد إذا قصد بها الجزئیة تتصف بصفة الزیادة من حین وجودها، و لا یتوقّف اتصافها بها علی الإتیان بسورة أخری بعد الحمد، ضرورة أنّه لو لم یأت بها أیضا تکون السورة الأولی زائدة، لعدم صلاحیتها، لوقوعها

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۲۲۳

جزء، فقصد الجزئیة بها یوجب الزیادة بلا إشکال.

و لکن لا دلیل علی إبطال مطلق الزیادة و إنما المسلّم إبطال الرکعة الزائدة، لأنّه المتبادر من الروایات الدالة علی إبطال الزیادة، مضافا إلی أنّه قد صرّح فی بعضها بذلک، کما سیجیء فی باب الخلل إن شاء اللّه تعالی.

و کیف کان فالوجه الأول: مخدوش من وجوه:

من جهة أنّ فرض ترک السورة بعد الحمد، و الحکم ببطلان الصلاة من جهته، خارج عن مورد البحث، لأنّ محلّه هو بطلانها من حیث زیادة السورة قبل الحمد، لا من حیث ترکها بعده.

و من جهة أنّ اتصاف السورة المأتیّ بها قبل الحمد بالزیادة لا یتوقّف علی الإتیان بها بعده، کما هو ظاهر الدلیل، لما عرفت من أنّها زائدة علی التقدیرین، لأنّه قصد بها الجزئیة للصلاة مع عدم قابلیتها لها.

و من جهة ابتنائه علی مبطلیّة مطلق الزیادة، و قد عرفت أنّه لا دلیل علیها فی غیر الرکعة الزائدة.

و أمّا الوجه الثانی: فیرد علیه منع کلّیة الکبری، و الإجماع المدعی علیها لا یکون واجدا لشرائط الحجیة، لأنّ معقده من المسائل الفرعیة التی لا یکشف الاتفاق فیها عن وجود نصّ معتبر، کما حقّق فی محلّه و مرّت الإشارة إلیه مرارا.

و أمّا الوجه الثالث: فیرد علیه أنّ نفی الخلاف لا ینافی عدم تعرّض الأکثر لأصل المسألة أصلا، فلا یکون حجّة، مضافا إلی أنّ الظاهر کون مراد المتعرّضین من التعبیر بمثل کلمة «لا یجوز» هو بیان الحکم الوضعی لا التکلیفی.

و أمّا الوجه الرابع: فيرد عليه منع حرمـة القران، بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقا، مضافا إلى أنّ كون المقام من مصاديق القران محلّ منع أيضا، لأنّ المتبادر

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۴

منه هو القران بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الخامس: فيرد عليه أنّ كون الكلام المحرّم ماحيا لصورة الصـلاة عند المتشرّعة، هل هو لمجرّد كونه محرّما؟ فمن الواضح أنّ إيجاد المحرّم فى الصلاة لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبيّة مثلا، و إن كان ذلك لكونه كلاما، بمعنى أنّ الكلام مطلقا يوجب ذلـك، فبطلانـه أظهر من أن يخفى، و إن كـان المراد أنّ الكلام الـذى إذا لم يكن محرمـا لا يوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمة يكون ماحيا لصورتها، فيرد عليه المنع منه، فيما إذا كان قرآنا أو دعاء، لعدم الدليل عليه.

و أمّا الوجه الأخير: فالظاهر تماميته فيما إذا كان قاصدا من أوّل الأمر زيادة سورة قبل الحمـد، لأنّه حينئـذ لم يقصـد التقرب إلّا بما لا يكون مقرّبا شرعا، لعدم كونه مأمورا به، و أمّا إذا كان من أوّل الأمر قاصدا للتقرّب بنفس الصلاة المأمور بها، ثمَّ بدا له بعد التكبير أن يأتى بسورة قبل الحمـد أيضا، فلا وجه لبطلان صـلاته، لأنّ المفروض اشـتمالها على نيـة التقرب بخصوصـها لا بها مع أمر زائـد، و نية التقرب بالسورة الزائدة كنفسها ممّا لا يضرّ أصلا لعدم الدليل عليه.

و الاسـتدامة المعتبرة فى العبـادة إلى الفراغ منهـا إنمـا هو بالنسـبة إلى أجزاء العبادة، و لـذا لا يضـرّ قطعها فى السـكوتات المتخلّلـة بين الأفعال، هذا كلّه فيما لو قدم السورة على الفاتحة عمدا.

و أمّا لو قدّمها عليه سهوا، فقد استدلّ فى المصباح على عدم بطلان الصلاة بسببه- مضافا إلى الإجماع- بوجوه:

منها: فحوى ما يدلّ عليه فى العمد، و أنت خبير بأنّه لم يقم دليل على الصـحة فى صورة العمد حتّى يسـتدلّ بفحواه على صورة السهو، غاية الأمر عدم تمامية الوجوه التى استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعية السورة المقدمة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۵

و منها: عموم قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة.» «۱» و التمسّك به مخدوش أيضا، من جهة احتمال اختصاص حديث لا تعاد بما إذا صار النسيان سـببا لترك شيء ممّا اعتبر وجوده فى المأمور به جزء أو شرطا، و أمّا إذا صار سببا لإيجاد بعض الموانع التى اعتبر عـدمها فيها، فلا يعلم أن يشـمل هـذا الحـديث له، و السرّ فيه أنّ الاسـتثناء فى الحديث يكون مفرغا، لعدم ذكر المسـتثنى منه، و الأمور الخمسة المسـتثناة دائرة بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئية، أو الشرطية، فيحتمل قويّا أن يكون المستثنى منه من سنخها، بحيث لم يعمّ الأمور التى يكون وجودها مخلّا بالمأمور به كما لا يخفى.

و منهـا: خصوص روايـة علىّ بن جعفر، المرويـة فى محكيّ قرب الإسـناد إنّه سـأل أخاه عن رجل افتتـح الصـلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمَّ ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «يمضى فى صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل» «۲».

و دلالتهـا على الصـحة و إن كـانت ظـاهرة، إلّـا أنّهـا بظاهرها مخالفـة للمشـهور القائلين بوجوب إعادة السورة بعـد قراءة الفاتحـة، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسورة التى قرأها، و عـدم وجوب قراءة الفاتحـة، و لا إعادة السورة، و مرجعه إلى فوات محلّ الفاتحـة بسـبب تقديم السورة، لأنّ المراد بقوله: «يمضى فى صلاته»، هو المضىّ بنحو كأنّه قرأ الفاتحة قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يسـتقبل» هى الركعات التى بعد هذه الركعة، فمضمون الرواية هو الاكتفاء بالسورة التى قرأها، لفوات محلّ الفاتحة بسببها، و إن لم يركع.

و أمّا ما فى المصباح من كون المراد بقوله: «يمضى فى صلاته»، هو مجرّد

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۸، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۶

الصحة، و وجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضىّ فى الركعة التى قدّم فيها السورة «۱»، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لا يخفى على المتأمّل المنصف.

و لكن يعارض هذه الرواية فى خصوص موردها مع بعض الروايات الأخر، مثل موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يقوم فى الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟

قال: «فليقل: أستعيذ باللّه من الشيطان الرجيم إنّ اللّه هو السميع العليم، ثمَّ ليقرأها ما دام لم يركع فإنّه لا قراءة حتّى يبدأ بها فى جهر أو إخفات» «۲».

فإنّ نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلّا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافا إلى أنّه نفى القراءة و البدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئا من غيرها، و إلّا فلا معنى له أصلا كما لا يخفى.

و حينئذ فمفاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكّر، و ارتفاع النسيان فى مورد تلك الرواية، فتكون معارضة لها.

و نظيرها رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن» «۳»، فإنّ نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئا منها، و التعبير بالإعادة مع أنّه لم يقرأ الفاتحة بملاحظة استئناف القراءة، كأنّه لم يقرأ أصلا، فالمراد منها هو الرجوع و رفع اليد عمّا قرأ، و لا يخفى أنّ الترجيح بعد التعارض معهما باعتبار كون فتوى المشهور- و هو وجوب قراءة الفاتحة و إعادة السورة- مطابقا لهما، فالرواية الأولى معرض عنها.

---

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۸۹.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۴، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۸۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۷

المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟

قد وقع الخلاف بين فقهاء العامة و الخاصة، فى جواز القراءة من المصحف لدى التمكّن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتّفاق ظاهرا على الجواز عند الضرورة، و عدم القدرة على الحفظ.

فعن ظاهر الشيخ «۱» فى أكثر كتبه و جماعة «۲» المنع، و ظاهر جماعة كالمحقّق و العلّامة القول بالجواز «۳»، و يدلّ عليه مضافا إلى الأصل، ما رواه الشيخ فى

---

(۱) لا يخفى أنّ منع الشيخ قدّس سرّه بحسب ظاهر كلامه إنما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبة بعدها فى المصحف، و أمّا مجرّد قراءة القرآن فى الصلاة من المصحف فلا يظهر من كلامه المنع، بل صرّح بالجواز، فإنّه قال فى كتاب الخلاف ۱: ۴۲۷ مسألة ۱۵۷: من لا يحسن القراءة ظاهرا جاز له أن يقرأ فى المصحف، و به قال الشافعى، و قال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أيضا قوله تعالى فَاقْرَؤُا مٰا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و لم يفرق. انتهى و قال فى ص ۴۴۱ مسألة ۱۸۹: إذا قرأ فى صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقة فإذا فرغ صفح اخرى و قرأ لم تبطل صلاته و به قال الشافعى و قال أبو حنيفة: تبطل صلاته، لأنّه تشبّه بأهل

الكتاب، و هذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقة، و أيضا الأصل الإباحة، و المنع يحتاج إلى دليل، و أيضا نواقض الصلاة يعلم شرعا، و ليس في الشرع ما يدلّ على أنّ ذلك يبطل الصلاة. و روى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الرواية. انتهى.

و أنت خبير بأنّ مورد كلامه الأول الذى حكم فيه بالجواز لخصوص من لا يحسن القراءة ظاهرا، و ظاهره المنع لغيره إنما هى القراءة المعتبرة فى صحة الصلاة، و مورد كلامه الثانى هى القراءة من المصحف زائدة على ما يعتبر فى أصل الصلاة، و منه يعلم أنّه رحمه اللّه حمل رواية الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، و لذا لم يستدلّ به فى كلامه الأول، كما أنّه يعلم أنّ استدلال أبى حنيفة للبطلان بأنّه تشبّه بأهل الكتاب، إنما هو فى هذا المورد، فيمكن أن يكون دليله على المنع فى المورد الأول هو الدليل الثانى الذى نقلناه فى المتن فلا تغفل (منه).

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۹، الخلاف ۱: ۴۲۷ مسألة ۱۷۵، النهاية: ۸۰، الذكرى ۳: ۳۰۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۲، مسالك الأفهام ۱: ۲۰۵، جامع المقاصد ۲: ۲۵۲، كشف اللثام ۴: ۲۲.

(۳) المعتبر ۲: ۱۷۴، المنتهى ۵: ۷۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱ مسألة ۲۳۵، الذخيرة: ۲۷۲، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۱۲، مستند الشيعة ۵: ۸۱، جواهر الكلام ۹: ۳۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۸

التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن العبّاس بن معروف، عن علىّ ابن مهزيار، عن فضالة بن أيّوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ما تقول فى الرجل يصلّى و هو ينظر فى المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريبا منه؟ فقال: «لا بأس بذلك» «۱».

و دلالته على الجواز فى مورد الكلام، مبنية على أن يكون المراد بالقراءة فى المصحف، هى القراءة المعتبرة فى صحة الصلاة، بمعنى أنّه يقرأ فاتحة الكتاب، أو السورة التى تجب قراءتها بعدها فى المصحف، و أمّا لو كان المراد هى قراءة القرآن عدا ما اعتبرت فى صحة الصلاة، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن فى الصلاة ناظرا فى المصحف، فهو أجنبىّ عن المقام، و لكنّه لا دليل على تعيّن هذا الاحتمال، مضافا إلى أنّ السؤال و ترك الاستفصال دليل على الشمول و عدم الاختصاص، كما هو واضح.

و قد استدلّ للمنع بما رواه الحميرى فى قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل و المرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه و يقرأ و يصلّى؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاة» «۲». و لكنّه محمول على الكراهة جمعا بينه و بين الخبر المتقدّم، لأنّ هذا ظاهر فى عدم الجواز، و هو نص فى الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافا إلى أنّ كتاب قرب الإسناد لا يبلغ فى الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذى كان مرجعا لأهل الفتوى فى كلّ عصر و زمان، و ذلك يوجب شدّة الاهتمام به، و تحصيل كلّ منهم نسخة صحيحة مطابقة لنسخة الأصل، و إلى أنّه يحتمل قريبا أن يكون هذا الخبر صدر تقية، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامة فى ذلك

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۴ ح ۱۱۸۴، الوسائل ۶: ۱۰۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۱ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۶۸ ح ۷۲۸، الوسائل ۶: ۱۰۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۱ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۹

الزمان هو المنع.

ثمّ إنّه حكى عن أبى حنيفة القائل ببطلان الصلاة بسبب القراءة من المصحف أنّه استدلّ لمذهبه تارة بأنّه تشبّه بأهل الكتاب كما هو المحكىّ عنه فى الخلاف «۱»، و اخرى بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله للأعرابى الذى صلّى مرتين أو مرّات فاسدة، فى مقام بيان الصلاة الصحيحة: «اقرأ ما تيسّر من القرآن» «۲»، و لم يأمره بالقراءة من المصحف، فلو كان ذلك جائزا لكان الواجب أن يأمره به.

و أنت خبير بفساد كلا الدليلين:

أمّا الأول: فواضح.

و أمّا الثانى: فلأنّ الأعرابى البدوى لا يتمكّن من القراءة من المصحف، و لا من غيره غالبا، مضافا إلى وضوح قلّة المصاحف فى ذلك الزمان.

و بالجملة: فلم يقم على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، و إن كان الأحوط الترك.

ثمّ إنّه على المنع اختلف فى تقدّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخّره عنهما، أو التساوى، فالمحكىّ عن البيان و المسالك أنّ المصحف مقدّم على الائتمام «۳»، و قال الشهيد فى محكىّ الذكرى: و فى ترجيحه- يعنى اتباع القارئ- على المصحف احتمال، لاستظهاره فى الحال، و لو كان يستظهر فى المصحف استويا «۴».

و المحكىّ عن كشف اللّثام، و جامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، و عدم الترتيب بينها «۵»، و التحقيق أنّه لا وجه لتقدّمه على الائتمام، لأنّ الائتمام إنما يكون

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۴۱ مسألة ۱۸۹.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۶ ح ۱۰۶۰.

(۳) مسالك الأفهام ۱: ۲۰۵، البيان: ۸۳.

(۴) الذكرى ۳: ۳۰۷.

(۵) كشف اللثام ۴: ۲۲، جامع المقاصد ۲: ۲۵۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۰

المكلّف مخيّرا بينه و بين القراءة ظاهرا، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التى تكون فى طول القراءة ظاهرا، بناء على هذا القول، مقدّمة على الائتمام الذى هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره فى كشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقديم «۱»، و الذى يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنما هو على القول بالمنع، و قد نفينا البعد عن القول بالجواز.

---

(۱) كشف اللثام ۴: ۲۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۱

الخامس من أفعال الصلاة: الركوع

اشارة

اعتبار الركوع و جزئيته للصلاة ممّا لا شبهة فيه، بل من الضروريات «۱»، كوجوب أصل الصلاة، و هو من أعظم أجزائها، و لذا سمّى كلّ ركعة من الصلاة المشتملة على جملة من أفعالها ركعة، فإنّ الركعة بحسب اللغة عبارة عن الركوع مرّة، و من هنا احتملنا سابقا أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع.

و قد أطلق الركوع فى الكتاب العزيز على مجموع الصلاة فى قوله تعالى:

وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِينَ «۲» حيث إنّ المفسّرين اتّفقوا على أنّ المراد، الصلاة مع المصلّين «۳»، و كيف كان فالظاهر أنّ الركوع قد استعمل فى لسان الشرع على طبق معناه اللغوى، و هو مطلق الانحناء، و لم يكن للشارع فى ذلك وضع مخصوص.

(۱) الغنیة: ۷۹، المعتبر ۲: ۱۹۱، تذکرة الفقهاء ۳: ۱۶۵، الذکری ۳: ۳۶۳، جامع المقاصد ۲: ۲۸۳، جواهر الکلام ۱۰: ۶۹، مستند الشیعة ۵: ۱۹۲، مفتاح الکرامة ۲: ۴۱۴، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۳۸، البحار ۸۲: ۱۰۰.

(۲) البقرة: ۴۳.

(۳) مجمع البیان ۱: ۱۹۰، تفسیر الصافی ۱: ۱۲۵، الجامع لأحکام القرآن ۱: ۳۴۸، الدر المنثور ۱: ۱۵۵، تفسیر الطبری ۱: ۳۶۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۳۲

و دعوی القطع به غیر بعیدة، و لا فرق فی الانحناء الذی هو وضع خاصّ و کیفیة مخصوصة، کالقیام و القعود، بین أن یکون مسبوقا بالعدم، بأن انتقل من القیام أو القعود إلیه، أو لا یکون کذلک، کما إذا کان الشخص منحنیا بحسب الخلقة الأصلیة، فإنّه یصدق علیه أنّه راکع کما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر فی الرکوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنّه قد یکون یسیرا، و قد یبلغ إلی مرتبة یمکن إیصال الکفّین إلی الرکبتین، و قد یکون أکثر من ذلک، و قد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر فی تحدید الانحناء المعتبر فی الرکوع الذی هو جزء للصلاة.

فعن المنتهی و الذکری إنّه یجب فیه الانحناء بقدر یتمکّن معه من بلوغ یدیه علی رکبتیه «۱»، و فی الثانی التعبیر بعین الرکبة، و عن التذکرة وضع راحتیه علی رکبتیه، مدّعیا علیه إجماع أهل العلم کافّة، ما عدا أبی حنیفة «۲»، و فی المعتبر إجماع أهل العلم کافّة علی وصول کفّیه إلیهما غیر أبی حنیفة «۳».

و ظاهر عبارتی المنتهی و الذکری هو الاکتفاء بوصول جزء من الید إلی الرکبة، و لو کان رؤوس الأصابع، و قد نسب العلّامة المجلسی الاکتفاء بهذا المقدار إلی المشهور، و حمل عبارتی التذکرة و المعتبر علی المسامحة فی التعبیر، و تبعه صاحب الحدائق فی ذلک «۴»، و لکنّ المحکیّ عن الفاضل الخراسانی فی الذخیرة أنّه مال إلی أنّ التجوّز و المسامحة وقع فی عبارتی المنتهی و الذکری «۵».

(۱) المنتهی ۱: ۲۸۵، الذکری ۳: ۳۶۵.

(۲) تذکرة الفقهاء ۳: ۱۶۵.

(۳) المعتبر ۲: ۱۹۳.

(۴) بحار الأنوار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰، الحدائق ۸: ۲۳۶.

(۵) الذخیرة: ۲۸۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۳۳

و المسألة تکون حینئذ ذات قولین:

أحدهما: کفایة الانحناء بقدر ما یتمکّن معه من إیصال رؤوس الأصابع إلی الرکبة.

ثانیهما: لزوم الانحناء إلی مقدار تصل الراحتان أو الکفّان إلی الرکبة، فلا بدّ من ملاحظة أخبار المسألة، فنقول:

منها: صحیحة زرارة المشتملة علی قوله علیه السّلام: «بلّغ أطراف أصابعک عین الرکبة، و فرّج أصابعک إذا وضعتها علی رکبتک، فإن وصلت أطراف أصابعک فی رکوعک إلی رکبتیک أجزأک ذلک، و أحب إلیّ إن تمکن کفیک من رکبتیک، فتجعل أصابعک فی عین الرکبة.» «۱».

و منهـا: مـا نقله المحقّق فى محكىّ المعتبر عن معاويـة بن عمّار و ابن مسـلم و الحلبى قالوا: «و بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبـة، فإن وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك و أحبّ إن تمكّن كفّيك من ركبتيك.» «۲».

قال صاحب الحـدائق بعـد حكايـة الرواية عن المعتبر: و الظاهر أنّ هذه الرواية قد نقلها المحقّق من الأصول التى عنده، و لم تصل إلينا إلّا منه قدّس سرّه و كفى به ناقلا «۳».

و كيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التى تلى الكفّ؟

وجهـان، و المحكىّ عن جـامع المقاصـد إنّه حملهـا على الوجه الثـانى، و نفى الاختلاف بين العبارات بـذلك «۴»، و لكنّه بعيـد جدّا، لوضوح أنّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهى الأصابع و رؤوسها، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات.

(۱) الكافى ۳: ۳۳۴ ح ۱، التهذيب ۲: ۸۳ ح ۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۶۱. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۳.

(۲) المعتبر ۲: ۱۹۳، الوسائل ۶: ۳۳۵. أبواب الركوع ب ۲۸ ح ۲.

(۳) الحدائق ۸: ۲۳۷.

(۴) جامع المقاصد ۲: ۲۸۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۴

نعم يقع الكلام حينئـذ فى أنّ المراد بالأصابع، هل هو جميعها الـذى منها الإبهام، أو أنّ المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشـىء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن فى المركبات؟

لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتهما لظاهر الرواية، ضرورة أنّ ظاهرها هو بلوغ الجميع، و حينئذ يقع الإشكال فى أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعـدم كونهما فى عرض واحـد، ضـرورة أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يتحقّق إلّا مع بلوغ ما يقرب من الراحة من سائر الأصابع و حينئذ فيصير التعبير ببلوغ الجميع لغوا.

و التحقيق أن يقال: إنّ المـذكور فى الروايتين المتقدّمتين هو عين الركبة لا نفسـها، و المراد بها هى النقرة التى فى مقدّمها عند الساق، كما فى لسان العرب «۱» أو النقرتان فى أسـفل الركبة، كما فى أقرب الموارد «۲»، و قال فى الأول إنّ لكلّ ركبـة عينين، و هما نقرتان فى مقدّمها عند الساق.

و حكى عن علماء التشـريح أنّ فى المفصل بين الساق و الركبـة عظما يشـبه الـدائرة، متّصـلا بعين الركبـة، و هى الحفرة فى مقدمها، و حينئـذ فـإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبـة يقع الكفّ و الراحـة على نفس الركبـة، فيصـير مـدلول الروايـة ما يـدلّ عليه عبارتا المعتبر و التذكرة، لكن فى دلالة الرواية على وجوب هذا المقدار إشكال، فإنّ فيها احتمالين:

أحـدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّـلام: «فـان وصـلت أطراف أصابعـك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبة المذكورة فى الجملة التى هى قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

(۱) لسان العرب ۹: ۵۰۷.

(۲) أقرب الموارد ۲: ۸۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۵

و حينئذ فيكون المراد من قوله عليه السّلام: «و أحبّ إلىّ إن تمكّن كفّيك من ركبتيك» هو مجرّد استحباب وضع الكفّين بالفعل على الركبتين، فتكون الرواية متضمّنة لحكمين:

حكم وجوبىّ، و هو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة.

و حكم استحبابىّ، و هو استحباب الوضع خارجا، و جعل الركبة مكانا للكفّ.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام «فإن وصلت أطراف أصابعك.»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبة، و هو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهة الساق، و يكون المراد بالجملة التى بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفّين.

ففى الحقيقة تكون الجملتان الأخيرتان مفسّرتين للجملة الأولى المشتملة على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبة، بأنّ هذا المقدار لا يكون واجبا بتمامه، بل القدر المجزى هو ما يدلّ عليه الجملة الثانية، و المقدار المستحبّ هو ما يدلّ عليه الجملة الأخيرة، فتكون الرواية بناء على هذا الاحتمال متعرّضة لما يجب من الانحناء، و ما يستحبّ منه، و لا دلالة لها حينئذ على استحباب الوضع الحقيقى و التمكين أصلا.

هذا، و الظاهر هو الاحتمال الأول، و يؤيده تفريع الجملة الثانية على الجملة الأولى الظاهر فى كون مفادها مستفادا منها، و ظهور الجملة الأخيرة فى الوضع و التمكين، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام فى ذيل رواية زرارة المتقدمة: «فتجعل أصابعك فى عين الركبة» كما لا يخفى.

و بالجملة: فالالتزام بكفاية بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبة الصادق ببلوغها

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۶

إلى أعلاها ممّا لا سبيل إليه، و دعوى الشهرة «۱» على ذلك ممّا لا تسمع، لعدم كون المسألة معنونة فى كتب قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

نعم ذكر الشيخ فى الخلاف فى مسألة اعتبار الطمأنينة فى الركوع أنّه قال أبو حنيفة: أنّها يعنى الطمأنينة، غير واجبة، و لا يجب عنده أن ينحنى بقدر ما يضع يديه على ركبتيه، و قال فى المبسوط «۲»: و أقلّ ما يجزى من الركوع أن ينحنى إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبتيه مع الاختيار، و ما زاد عليه فمندوب إليه «۳».

و تبعه ابن إدريس فى السرائر، حيث إنّه ذكر هذه العبارة بعينها «۴»، و يظهر من المعتبر أنّه لا يكون بين العبارات المختلفة بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود، لأنّه ادعى الإجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفّاه إلى ركبتيه، و لم ينسب الخلاف إلّا إلى أبى حنيفة ثمّ استدلّ عليه بعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و بما رواه أنس قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إذا ركعت فضع كفّيك على ركبتيك»، و برواية الثلاثة المتقدمة و برواية زرارة المتقدمة أيضا «۵».

و بالجملة: فالظاهر بملاحظة ما تقدّم هو عدم الاكتفاء بمجرّد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبة، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنيفة أيضا لا يقول بكفاية أقلّ من هذا المقدار، فعدّه مخالفا دليل على أنّ الإمامية، و كذا ما عدا أبى حنيفة من فقهاء العامة، يقولون بلزوم أزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه رواية زرارة، من أنّ المرأة إذا

---

(۱) كما عن المجلسى فى البحار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰.

(۲) الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۸.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۱.

(۴) السرائر ۱: ۲۴۰.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۷

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلّا تطأطأ كثيرا، فترتفع عجيزتها «۱»، و مقتضاه كون ركوع المرأة أقلّ انحناء من

ركوع الرجل، لأنّ الظاهر أنّها فى هذا الفرض لا تنحنى إلّا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه.

و لكنّه ذكر فى الجواهر أنّه لا- منافاة بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، و كون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافا إلى أنّ ذلك لا يتمّ بناء على الوضع الشرعى للركوع، إذ لا منافاة فى وضعه للانحنائين الخاصّين بالنسبة إلى المكلّفين، بل و إن لم نقل بالوضع الشرعى و قلنا بالمراد الشرعى، إذ لا مانع من تكليف الرجال بهذا الفرد من الركوع، و النساء بالفرد الآخر بعد أن كان فى اللغة لمطلق الانحناء «۲»، انتهى.

و لكنّه لا- يخفى أنّ مجرّد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا- يوجب عدم ارتفاع العجيزة التى وقع علّة للحكم المذكور فى الرواية، لأنّ الذى يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلا كما هو واضح.

و أمّا الوضع الشرعى للركوع، فقد عرفت سابقا أنّه لا يكون للشارع فى ذلك وضع خاصّ، بل هو قد استعمله أيضا فى معناه اللغوى، و هو مطلق الانحناء.

غاية الأمر أنّ له مراتب من حيث القلّة و الكثرة و حينئذ فنقول: إنّ ضمّ هذه الرواية إلى الروايات المتقدمة يعطى التفصيل بين الرجل و المرأة، بمعنى أنّ الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، و المرأة بأقلّ منه، فما عن جامع المقاصد «۳» من التصريح

---

(۱) المقنعة: ۱۱۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۴۱، المهذّب ۱: ۹۳، الوسيلة: ۹۵، السرائر ۱: ۲۲۵، مستند الشيعة ۵: ۱۹۵.

(۲) جواهر الكلام ۱۰: ۷۳- ۷۴.

(۳) جامع المقاصد ۲: ۲۸۴.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۳۸

بعدم الفرق بين الرجل و المرأة ممّا لا وجه له ظاهرا.

هل يجب الانحناء الحدوثى فى الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثى الذى مرجعه إلى أنّه من حين التلبّس بالانحناء يكون أخذا فى الركوع، غاية الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعا ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجى الوجود يتحقّق أولا بمرتبته الضعيفة إلى أن ينتهى إلى ذلك الحد، أو أنّه عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء، و هى المرتبة البالغة ذلك الحدّ الشرعى و الهوىّ إليه يكون مقدّمة لتحققه كهوىّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكى الأول عن التذكرة، و الذكرى، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوى، و كشف الالتباس، و الجعفرية، و عن الشيخ الأنصارى قدّس سرّه «۱»، و قوّاه صاحب المصباح «۲».

و ذهب صاحب الجواهر إلى الثانى، و هو المحكىّ عن منظومة العلّامة الطباطبائى حيث قال:

إذ الهوى فيهما مقدمة خارجة لغيرها ملتزمة «۳»

و الثمرة بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلا- لا- بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّة أو عقرب مثلا، ثمَّ بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثمَّ يركع و على الثانى يجوز.

و قد استدلّ فى المصباح على مذهبه بالفرق بين هوىّ الركوع و هوىّ السجود،

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۵ مسألة ۲۴۷، الذكرى ۳: ۳۶۵، الدروس الشرعيّة ۱: ۱۷۶، البيان: ۸۵، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۷۹، و حكاه عن كشف الالتباس و الجعفريّة فى جواهر الكلام ۱۰: ۷۸، كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۱۵۷.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۳۲۵– ۳۲۷.

(۳) جواهر الكلام ۱۰: ۷۶– ۷۷، الدرّة النجفيّة: ۱۲۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۹

فإنّ حقيقة السجود هو وضع الجبهة على الأرض، و الهوى خارج عنها، بخلاف الركوع الذى قد فسّر بالانحناء الظاهر فى إرادته بمعناه الحدثى، و هو يقتضى أن يكون من حين التلبّس بفعل الانحناء أخذا فى الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، و حكى عن الشيخ قدّس سرّه إنّه اعترض على العلّامة الطباطبائى بأنّ الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاصّ الحدوثى الذى لا- يخاطب به إلّا من لم يكن كذلك، فلا يقال للمنحنى: انحن.

نعم، لو كان المراد من الركوع مجرّد الكون على تلك الهيئة، بالمعنى الأعمّ من الحادث و الباقى صح، لكن الظاهر خلافه، فالهوىّ و إن كان مقدّمة، إلّا أنّ إيجاد مجموعه لا بنية الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاة، انتهى.

و لكن يستفاد من بعض الروايات أنّ الهوى يكون خارجا عن الركوع، و مقدمة لتحققه، و هو ما ورد فى نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده عن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل ينسى القنوت فى الوتر أو غير الوتر، فقال: «ليس عليه شىء» و قال: «إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما و ليقنت ثمّ ليركع، و إن وضع يده على الركبتين فليمض فى صلاته و ليس عليه شىء» «۱»، فإنّ الحكم بالرجوع قبل أن يصل إلى حدّ يمكنه أن يضع يديه على الركبتين يناسب أن يكون الهوى خارجا من الركوع، لأنّ ذلك يدلّ على بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلى ذلك المقدار.

فلو كان الهوىّ داخلا- فى الركوع، و كان الركوع عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثى، لم يكن محلّ القنوت باقيا، فلم يكن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبير بقوله: «و قد أهوى إلى الركوع»، يشعر بكون الهوى مغايرا للركوع، و قد وقع نظير هذا التعبير فى عبارات الأصحاب كثيرا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۳۱ ح ۵۰۷، الوسائل ۶: ۲۸۶. أبواب القنوت ب ۱۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۰

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ أفعال الصلاة و أجزائها حيث تكون مشتركة صورة بين كونها جزء لها و بين غيره، فصيرورة شىء منها فعلا للصلاة و وقوعه جزء منها، لا يتحقّق إلّا بالقصد، كما عرفت ذلك فى مبحث النية «۱»، و حينئذ فصيرورة الهوى هويّا للركوع لا يتحقّق إلّا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب و نحوه.

ثمّ لو فرض عدم الدليل على المنع فى المقام فإجراء أصالة البراءة عنه كما فى الجواهر «۲» ممّا لا يجوز، بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لم يعهد منه صلّى اللّه عليه و آله أنّه هوى إلى قتل العقرب و نظائره، ثمّ قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروع فى أحكام الركوع:

اشارة

الأول: لا إشكال فى أنّ التحديد المتقدّم المذكور فى النصّ و الفتوى إنما هو بالنسبة إلى مستوى الخلقة، فلو كانت يداه طويلتين بحيث تبلغان إلى عينى الركبة من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يداه قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلّا بغاية الانحناء،

يجب عليه الانحناء بمقدار ينحنى مستوى الخلقة، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسبة، و ينحنى بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثانى: إذا لم يتمكن المصلّى من الانحناء بالمقدار المعتبر فى الركوع شرعا، يجب عليه الانحناء بمقدار يتمكّن. بلا خلاف «۳»، بل حكى عن المعتبر دعوى

---

(۱) راجع ۲: ۱۱.

(۲) جواهر الكلام ۱۰: ۷۷.

(۳) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۶، المنتهى ۱: ۲۸۱- ۲۸۲، الذكرى ۳: ۳۶۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۸۶، مسالك الأفهام ۱: ۲۱۳، جامع المقاصد ۲: ۲۸۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۱

الإجماع عليه «۱»، و يمكن الاستدلال عليه مضافا إلى قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور» «۲» بأنّ بدلية الإيماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشتمال الإيماء على خفض و رفع، الذى هو نظير الانحناء ثمَّ الانتصاب، فلو كان قادرا على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحدّ الشرعى، فالاجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت، أولى من الانتقال إلى الإيماء كما لا يخفى.

الثالث: لو كان المصلّى منحنيا خلقة، أو لعروض كبر، أو مرض، فربّما قيل:

بأنّه يجب عليه أن يزيد فى انحنائه فى حال الركوع، ليكون فارقا بين القيام و الركوع «۳»، و فى المحكىّ عن جامع المقاصد، أنّه لو كان انحناؤه على أقصى مراتب الركوع، ففى ترجيح الفرق أو هيئة الركوع تردّد «۴»، و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه أنّه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، و بأنّه قد تحقق فيه حقيقة الركوع، و إنما المنتفى هيئة القيام «۵»، انتهى.

و ما ذكره قدّس سرّه و إن كان حسنا فى بادئ النظر، إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع فى غير المنحنى، ربما يدلّ على أنّه يعتبر فى الصلاة التى هى عبارة عن الخضوع و الخشوع فى مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفية و الخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من الحالة الأولى، و هذا المعنى لا يتحقّق فى المنحنى إلّا بعد أن ينحنى بمقدار زائد على انحنائه الأصلى.

نعم، فى الفرض الذى ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۹۳.

(۲) عوالى اللئالى ۴: ۵۸ ح ۲۰۵.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۰، المعتبر ۲: ۱۹۴، قواعد الأحكام ۱: ۲۷۶، المنتهى ۱: ۲۸۲.

(۴) جامع المقاصد ۲: ۲۸۹.

(۵) جواهر الكلام ۱۰: ۸۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۲

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء و لو بمقدار يسير، فتدبّر.

الرابع: لو صلّى قاعدا، نافلة كانت أو فريضة، يجب عليه الانحناء إلى حدّ يتمكّن معه من وضع اليدين على الركبتين فى الصلاة قائما، بمعنى حصول النسبة التى كانت بين فقرات الظهر بعضها مع بعض، و مجموعها مع شىء آخر مفروض فوقها فى الركوع فى الصلاة قائما فيها أيضا، فمجرّد الانحناء بمقدار يسير- كما ربما يرى- لا يكفى فى تحقق الركوع أصلا.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة فى الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينة، و المراد بها ليس استقرار الأعضاء فى حال الركوع، بل المراد أنّه إذا بلغ انحناؤه إلى الحدّ المعتبر شرعا، فلا يرفع رأسه فورا، بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّى الذكر الواجب، و اعتبارها فى الركوع ممّا لا شبهة فيه «۱»، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين إلّا أبو حنيفة، فإنّ المحكيّ عنه فى الخلاف أنّه قال: إنّها غير واجبة «۲»، و الأخبار أيضا تدلّ على ما ذكرنا، و قد ورد فى بعضها، و هى الرواية المشتملة على قصّة الأعرابى أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، و استقبال القبلة، و التكبير، و قراءة ما تيسّر له من القرآن: «ثمّ

(۱) الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۸، الغنية: ۷۹، المسائل الناصريات: ۲۲۳، المعتبر ۲: ۱۹۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۶ مسألة ۲۴۸، المنتهى ۱: ۲۸۲، جامع المقاصد ۲: ۲۸۴، جواهر الكلام ۱۰: ۸۲، مستند الشيعة ۵: ۱۹۹، مفتاح الكرامة ۲: ۴۱۶.

(۲) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۰۰، المجموع ۳: ۴۱۰، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۳

اركع حتّى تطمئنّ راكعا ثمّ ارفع رأسك حتّى تعتدل قائما ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجدا.» «۱».

المسألة الثانية: وجوب الذكر و التسبيح فى الركوع

التسبيح من واجبات الركوع أيضا، و يقع فى هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

فى أنّه هل يكون التسبيح فى الركوع واجبا أو مستحبا؟ لا خلاف و لا إشكال عند الإمامية فى وجوب التسبيح «۲»، لاستمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، مضافا إلى دلالة الأخبار المرويّة عن أهل البيت عليهم السّلام عليه أيضا «۳».

و المحكيّ فى الخلاف عن عامّة الفقهاء هو القول بعدم الوجوب «۴»، و مستندهم فى ذلك هى الرواية المتقدمة المتضمّنة لقصّة الأعرابى «۵»، فإنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله لم يأمره بذلك لا فى الركوع و لا فى السجود، مع كونه فى مقام بيان تعليم الصلاة، و استمرار عمله صلّى اللّه عليه و آله على ذلك لا ينافى الاستحباب، لأنّ العمل أعمّ من الوجوب.

و لكنّه لا يخفى أنّ عدم أمره صلّى اللّه عليه و آله بالتسبيح فى الركوع و السجود، لعلّه كان لعلمه بأنّ الأعرابى كان عالما بهذه الجهة، و رفع اليد عمّا استمرّ عليه عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله

(۱) سنن البيهقى ۲: ۸۸.

(۲) المقنعة: ۱۰۵، الانتصار: ۱۴۹، المقنع: ۹۳، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۹، التهذيب ۲: ۸۱، الكافى فى الفقه: ۱۴۲، المهذّب ۱: ۹۷، المراسم: ۶۹، الوسيلة: ۹۳، شرائع الإسلام ۱: ۱: ۸۵، الدروس ۱: ۱۷۷.

(۳) الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الركوع ب ۴.

(۴) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۰۱، المجموع ۳: ۴۱۴، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۹.

(۵) سنن البیهقی ۲: ۸۸، صحیح البخاری ۱: ۱۷۶ کتاب الأذان، سنن الدار قطنی ۱: ۲۲۰، سنن النسائی ۲: ۱۰ کتاب الأذان.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۴۴

استنادا إلی أنّ العمل أعمّ من الوجوب لا یجوز، بعد وضوح أنّ کیفیة الصلاة قد ثبتت بعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله خصوصا مع قوله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی»، و لذا قد عرفت أنّ التمسّک بأصالة البراءة عن الوجوب فی مثل ذلک ممّا لا یجوز.

و بالجملة: فلا إشکال فی وجوب التسبیح و عدم کونه علی سبیل الاستحباب.

الجهة الثانیة:

فی کیفیة التسبیح المعتبر فی الرکوع و کمیته، و قد وردت فی هذا الباب روایات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفة منها تدلّ علی أنّ المراد به هی ثلاث تسبیحات، و هی روایة مسمع عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا یجزی الرجل فی صلاته أقلّ من ثلاث تسبیحات أو قدرهنّ» «۱» و رواها فی الوسائل فی موضع آخر هکذا، قال:

«یجزیک من القول فی الرکوع و السجود ثلاث تسبیحات أو قدرهنّ مترسّلا، و لیس له و لا کرامة أن یقول سبّح سبّح سبّح» «۲».

و روایة داود الأبزاری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «أدنی التسبیح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ» «۳».

و روایة سماعة المشتملة علی قوله: قلت: کیف حدّ الرکوع و السجود؟ فقال:

«أمّا ما یجزیک من الرکوع فثلاث تسبیحات تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه ثلاثا» «۴».

و روایة أبی بصیر قال: سألته عن أدنی ما یجزی من التسبیح فی الرکوع و السجود، قال: «ثلاث تسبیحات» «۵».

---

(۱) التهذیب ۲: ۷۹ ح ۲۹۷، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۸، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۴.

(۲) التهذیب ۲: ۷۷ ح ۲۸۶، السرائر ۳: ۶۰۲، الوسائل ۶: ۳۰۲. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۷۹، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۹، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۵.

(۴) التهذیب ۲: ۷۷ ح ۲۸۷، الاستبصار ۱: ۳۲۴ ح ۱۲۱۱، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۳.

(۵) التهذیب ۲: ۸۰ ح ۲۹۹، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۱۰، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۴۵

و روایة معاویة بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أخفّ ما یکون من التسبیح فی الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبیحات مترسّلا تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه» «۱».

و طائفة تدلّ علی أنّ المراد بالتسبیح هی ثلاث تسبیحات بالتسبیحة الکبری، و هی روایة أبی بکر الحضرمی قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: أیّ شیء حدّ الرکوع و السجود؟ قال: «تقول سبحان ربّی العظیم و بحمده ثلاثا فی الرکوع و سبحان ربّی الأعلی و بحمده ثلاثا فی السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتین نقص ثلثی صلاته، و من لم یسبّح فلا صلاة له» «۲».

و رواها فی الوسائل فی موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الرکوع، لکن مع الاختلاف، حیث روی عن أبی بکر الحضرمی أنّه قال: قال أبو جعفر علیه السّلام تدری أیّ شیء حدّ الرکوع و السجود؟ قلت: لا، قال: «سبّح فی الرکوع ثلاث مرّات سبحان ربّی العظیم و بحمده، و فی السجود سبحان ربّی الأعلی و بحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص ثنتین نقص ثلثی صلاته، و من لم یسبّح فلا صلاة له» «۳».

و کیف کان، فظاهرها أنّ الفرض تسبیحة واحدة، و التسبیحتان الأخیرتان لهما مدخلیة فی تحقق الکمال، لا فی أصل الصحة.

و روایة هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التسبیح فی الرکوع و السجود؟ فقال: «تقول فی الرکوع: سبحان ربّی العظیم و فی السجود سبحان ربّی

(۱) التهذيب ۲: ۷۷ ح ۲۸۸، الاستبصار ۱: ۳۲۴ ح ۱۲۱۲، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۸۰ ح ۳۰۰، الوسائل ۶: ۳۰۰. أبواب الركوع ب ۴ ح ۵.

(۳) الوسائل ۶: ۳۰۱ ب ۴ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۶

الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، و السنّة ثلاث، و الفضل فى سبع» «۱».

و اقتصاره عليه السّلام على قوله: سبحان ربّى العظيم و سبحان ربّى الأعلى، من دون إضافة كلمة: «و بحمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

و طائفة ثالثة من الأخبار تدلّ على كفاية تسبيحة واحدة، التى هى عبارة عن سبحان اللّه، و هى رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له: ما يجزى من القول فى الركوع و السجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات فى ترسّل، و واحدة تامّة تجزى» «۲».

بناء على أن يكون المراد بالواحدة التامّة هى الواحدة الصغيرة المذكورة فى حال الركوع، لا فى الهوى إليه أو القيام منه، و يحتمل أن يكون المراد بها هى الواحدة الكبيرة.

و رواية علىّ بن يقطين عن أبى الحسن الأول عليه السّلام قال: سألته عن الركوع و السجود كم يجزى فيه من التسبيح؟ فقال: «ثلاثة و تجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض» «۳» و رواها فى الوسائل فى موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف فى العبارة حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسبيح فى ركوعه و سجوده؟ فقال: «ثلاث، و تجزئه واحدة» «۴».

و رواية معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح فى الركوع و السجود، قال: «تسبيحة واحدة» «۵»، و لا يبعد أن

(۱) التهذيب ۲: ۷۶ ح ۲۸۲، الاستبصار ۱: ۳۲۲ ح ۱۲۰۴، الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الركوع ب ۴ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۷۶ ح ۲۸۳، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۵، الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الركوع ب ۴ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۷۶ ح ۲۸۴، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۶، الوسائل ۶: ۳۰۰. أبواب الركوع ب ۴ ح ۳.

(۴) الباب الرابع ح ۴.

(۵) الكافى ۳: ۳۲۹ ح ۴، الوسائل ۶: ۳۰۱. أبواب الركوع ب ۴ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۷

يقال بأنّ هذه الرواية من تتمّة رواية معاوية المتقدمة لا رواية مستقلّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا إشكال فى الاكتفاء بتسبيحة واحدة كبرى، كما هو مقتضى روايتى أبى بكر الحضرمى و هشام بن سالم المتقدّمتين، و كذلك رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، بناء على أحد احتماليها، و إطلاق رواية علىّ بن يقطين المتقدمة، و لا يبعد أن يقال: بأنّ كيفيّتها هى سبحان ربّى العظيم فى الركوع، و سبحان ربّى الأعلى فى السجود، و لا تجب إضافة كلمة: «و بحمده» لرواية هشام عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و ما ذكرناه من كونها إشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين، فإنّما هو مجرّد احتمال لا يصادم الظهور فى الاكتفاء بما ذكره عليه السّلام، و عدم وجوب الزائد عنه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسبيحة كبرى، و ما يدلّ على أنّ أدنى ما يجزى من التسبيح ثلاث تسبيحات، لأنّه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها، و القول بأنّ المتبادر منها هى التسبيحة الصغرى، كما قد فسّرت بذلك فى بعض الروايات

المتقدمة، يمكن أن يقال: بأنّه على فرض الإطلاق لا بدّ من حملها على التسبيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية واحدة كبرى، فانقدح أنّه لا مجال للإشكال فى الاكتفاء بالواحدة الكبرى.

نعم، يقع الإشكال فى أنّه هل يجتزئ بالواحدة الصغرى أم لا؟ مقتضى إطلاق رواية علىّ بن يقطين المتقدمة، و كذا رواية زرارة بناء على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، و مقتضى الأخبار الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح فى الركوع و السجود هى ثلاث تسبيحات، هو العدم.

و الحقّ أن يقال: إنّ رواية علىّ بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كيفية التسبيح، لأنّ السؤال فيها إنما هو عن الكمية، و هذا يدلّ على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسّك بإطلاقها لكفاية الواحدة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۸

الصغرى غير صحيح، لعدم كونها واردة فى مقام بيان هذه الجهة، و هو شرط لجواز التمسّك بالإطلاق.

و أمّا رواية زرارة، فالظاهر أنّ المراد بالواحدة التامّة فيها هى التسبيحة الكبرى، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها فى الركوع و السجود، بل يمكن أن يقال: بأنّه لو لم يكن فى بعض الروايات المتقدمة تصريح بجواز التسبيحة الصغرى ثلاثا، لأشكل استفادته من الأخبار المطلقة الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح فى الركوع و السجود ثلاث تسبيحات، لمعهودية كون التسبيح فيهما هى التسبيحة الكبرى.

و كيف كان، فلو فرض ثبوت الإطلاق لرواية علىّ بن يقطين، فالواجب تقييده بسبب رواية زرارة، الدالة على أنّ الواحدة المقيّدة بكونها تامّة تجزئ، لكون ظهورها فى دخالة القيد أقوى من ظهور تلك الرواية فى الإطلاق، فظهر أنّ الواحدة الصغيرة لا تجزئ.

نعم، مقتضى رواية معاوية بن عمّار المتقدمة الاجتزاء بها للمريض، بناء على أن تكون تتمّة لروايته الأخرى المتقدمة، لأنّها حينئذ ظاهرة فى كون المراد بالتسبيحة هى التسبيحة الصغرى، و أمّا بناء على أن تكون رواية مستقلّة، فيشكل ذلك، اللّهم إلّا أن يتمسّك بإطلاقها.

و أيضا مقتضى رواية علىّ بن أبى حمزة الاكتفاء بالواحدة للمستعجل فى النافلة حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل المستعجل ما الذى يجزئه فى النافلة؟ قال: «ثلاث تسبيحات فى القراءة و تسبيحة فى الركوع، و تسبيحة فى السجود» «۱». و ليعلم أنّ ما حكى عن العلّامة «۲» من عدم وجوب القراءة فى النافلة،

---

(۱) الكافى ۳: ۴۵۵ ح ۲۰، الوسائل ۶: ۳۰۲. أبواب الركوع ب ۴ ح ۹.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۹

يمكن أن يكون مستنده هذه الرواية و نظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخّرين بخلوّه عن الدليل «۱» غير وارد عليه.

الجهة الثالثة:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ فى الركوع و السجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسبيح خصوصية، بل كان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصاديق الذكر، أو أنّه يتعيّن التسبيح؟ وجهان، بل قولان «۲».

و لا يخفى أنّ الخلاف فى ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول فى الركوع و السجود، و أمّا عامّة مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم على تعيّن التسبيح «۳»، و أنّه هو المستحب، نظرا إلى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و كيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمة هو تعيّن التسبيح، و لكن مقتضى رواية مسمع المتقدمة الدالة على كفاية ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ «۴» هو الاكتفاء بغير التسبيح، لأنّ المراد بقوله: «أو قدرهنّ» هو مقدار ثلاث تسبيحات، و إن لم يكن تسبيحا، و يدلّ عليه

أيضا ما رواه ابن أبى عمير عن هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: يجزى أن أقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود: لا إله إلّا اللّه و الحمد للّه و اللّه أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر اللّه». و رواه فى الكافى عن

---

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۳۳۷، الذكرى ۳: ۳۰۰، مستند الشيعة: ۷۱، جواهر الكلام ۹: ۲۸۶، الحدائق ۸: ۹۴.

(۲) أمّا القائلين بكفايـة مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ۱: ۱۱۱، و السرائر ۱: ۲۲۴، و تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۹، و إيضاح الفوائد ۱: ۱۱۲، و جامع المقاصد ۲: ۲۸۶، و مدارك الأحكام ۳: ۳۹۲، و مسالك الأفهام ۱: ۲۱۵، و مستند الشيعة ۵: ۲۰۳.

و أمّا القائلين بتعيّن التسبيح فهم كصاحب المقنعة: ۱۰۵، و الانتصار: ۱۴۹، و المقنع: ۹۳، و الخلاف ۱: ۳۴۸، و التهذيب ۲: ۸۱، و الكافى فى الفقه: ۱۴۲، و المهذّب ۱: ۹۷، و المراسم: ۶۹، و الوسيلة: ۹۳، و شرائع الإسلام ۱:

۸۵، و الدروس ۱: ۱۷۷.

(۳) راجع ۲: ۲۴۳.

(۴) الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۰

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه «۱».

و روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمّد بن الحسين بن أبى الخطّاب، عن جعفر بن بشير، عن حمّاد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سألته يجزى عنّى أن أقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود: لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر؟ قال: «نعم» «۲». و الروايتان صريحتان فى أنّ القول الواجب فى الركوع و السجود هو مطلق الذكر، و عليه فالتخيير بين التسبيح و غيره من الأذكار تخيير عقلىّ لا شرعىّ، لأنّ متعلّق الوجوب أمر واحد، و هو مطلق الذكر، و العقل يحكم بكون المكلّف مخيّرا بين مصاديقه.

و قد يستشكل فى الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله إلى زمان صدورهما، و من ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسبيح فى الركوع و السجود، و هذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامّتين من حيث الدلالة و السند.

و لا يخفى أنّ كفاية مطلق الذكر و الاجتزاء بغير التسبيح مكانه لا ينافى ما ذكرنا فى الجهة الثانية من وجوب الثلاث، و عدم إجزاء الواحدة، لأنّ السؤال فى هاتين الروايتين إنما هو عن إجزاء قول آخر مكان التسبيح، و ظاهره أنّه هل يكون للتسبيح خصوصية أم لا؟ فلا يكون فيهما تعرّض لبيان الكميّة.

و حينئذ فلا يضرّ بذلك الاقتصار فى ذيل رواية هشام بن سالم على مجرّد التهليل و التكبير، مضافا إلى احتمال أن يكون السقط مستندا إلى الناسخ. و كيف كان، فلا شبهة فى أنّ مفاد الروايتين هو كفاية مطلق الذكر، و لا تعرّض فيهما لبيان الكمية أصلا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۷، الكافى ۳: ۳۲۹ ح ۵، السرائر ۳: ۶۰۳، الوسائل ۶: ۳۰۷. أبواب الركوع ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۸، الكافى ۳: ۳۲۱ ح ۸، الوسائل ۶: ۳۰۷. أبواب الركوع ب ۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۱

المسألة الثالثة: السهو عن الركوع

لا إشكال و لا خلاف فى كون الركوع ركنا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، و كذا بزيادته «۱»، و اعتبار عدم الزيادة و إن لم

يكن مستفادا من مجرّد كونه ركنا، لما عرفت فى مبحث القيام، من أنّ معنى ركنية شيء لشيء هو شدّة احتياجه إليه، بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقّق بدونه، و أمّا كون الزيادة أيضا كالنقيصة مانعة عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرد الركنية، بل لا بدّ من دليل آخر يدلّ على مانعية وجوده الثانوى، إلّا أنّه لا إشكال فى المقام فى أنّ الزيادة مبطلة أيضا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو سهى عن الركوع حتّى فرغ من الصلاة، فلا إشكال و لا خلاف فى وجوب الاستئناف، كما أنّه لا خلاف فى أنّه لو سهى عنه قبل أن تتحقّق منه السجدة، يجب عليه أن ينتصب قائما، و يركع و يتمّ الصلاة «۲».

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدتين أو بعد السجدة الواحدة، فالمحكيّ عن المبسوط إنّه قال: و فى أصحابنا من يسقط السجود و يعيد الركوع، ثمَّ يعيد السجود، و اختار هو إنّه إن أخلّ به فى الأوليين مطلقا أو فى ثالثة المغرب بطلت صلاته، و إن كان فى الأخيرتين من الرباعيّة و تركه ناسيا و سجد السجدتين أو واحدة منهما أسقط السجدة و قام و ركع و أتمّ. انتهى.

و المحكيّ عن ابن الجنيد و علىّ بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنّه لو نسى الركوع

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۹۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۵ مسألة ۲۴۶، الدروس ۱: ۱۷۶، جامع المقاصد ۲: ۲۸۳، الذكرى ۳: ۳۶۴، مستند الشيعة ۵: ۱۹۲، جواهر الكلام ۱۰: ۶۹، مفتاح الكرامة ۲: ۴۱۴.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۶، المراسم: ۹۰، الوسيلة: ۹۹، المهذّب ۱: ۱۵۶، السرائر ۱: ۲۴۰، جامع المقاصد ۲: ۴۸۸، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۶، المعتبر ۲: ۳۷۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۲

بعد ما سجد فى الركعة الأولى تبطل الصلاة و تجب الإعادة، و إن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدتين، و جعل الثالثة ثانية و الرابعة ثالثة «۱».

هذا، و لكنّ المشهور هو البطلان مطلقا، سواء ذكر بعد السجدة الأولى أو بعد السجدتين «۲»، و ذهب جماعة من المتأخّرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجدة الأولى، و وجوب التدارك بالانتصاب قائما، ثمَّ الركوع، ثمَّ السجود إلى آخر الصلاة «۳»، نظرا إلى أنّ السجدة التى لم تكن مسبوقة بالركوع لا تكون جزء من الصلاة، فتكون فعلا خارجا عنها، و حينئذ فلا وجه لأن يقال بفوات محلّ الركوع، بعد عدم قابلية السجدة المأتىّ بها، لوقوعها جزء من الصلاة.

و فيه: أنّ ذلك مبنىّ على كون الترتيب بين الأجزاء شرطا فى صحتها التأهلية، و قابليتها لوقوعها جزء من الصلاة، مع أنّه يحتمل أن يكون شرطا لأصل الصلاة.

و توضيح ذلك: إذا تعلّق الأمر بمركّب ذى أجزاء، بحيث كان التدرّج و الترتّب بين الأجزاء و وقوع بعضها عقيب بعض معتبرا أيضا، فلا إشكال فى أنّ اتّصاف كلّ جزء منها بصفة الجزئية الفعلية يتوقّف على تحقق الكلّ، ضرورة أنّ الكلية و الجزئية من الأمور المتضايفة التى لا يعقل تحقق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقّق الكلّ فى الخارج و لم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزء فعليا له، و هذا واضح جدّا.

و حينئذ فللأجزاء المتحققة فى الخارج قبل حصول الكلّ صحة تأهلية،

---

(۱) حكاه عنهما فى مختلف الشيعة ۲: ۳۶۳.

(۲) المقنعة: ۱۳۸، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۲۴۵، الكافى فى الفقه: ۱۱۸، المهذّب ۱: ۱۵۳، المبسوط ۱: ۱۰۹.

(۳) منهم: صاحب المدارك ۴: ۲۱۸ و كشف اللثام ۴: ۴۲۱ و العروة الوثقى ۱: ۶۴۴ مسألة ۱۴.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۵۳

و قابلية للحوق الأجزاء الأخر إليها، حتّى يلتئم من جميعها الكلّ.

فيقع الكلام فى أنّ التدرّج و الترتّب المعتبر فى تحقق المركّب هل يكون معتبرا فى نفس المركب، بحيث لو لم يتدرّج الأجزاء على النحو الذى اعتبره الآمر، يكون عدم تحقق المركّب مستندا إليه و معلولا عنه فقط، و لا ارتباط له بالأجزاء المأتىّ بها، لوقوعها صحيحة بالصحة التأهلية، أو أنّه معتبر فى صيرورة الجزء جزء و قابلا للحوق باقى الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب فى صورة الإخلال به مستندا إلى الإخلال بأجزائه؟، مثلا لو سجد فى محلّ الركوع عمدا أو نسيانا، و ركع فى محلّ السجود، و أتمّ الصلاة، فهل يكون بطلانها مسبّبا عن فقدها للترتيب المعتبر فى تحقّقها، أو أنّه يكون مستندا إلى فقدها لكثير من أجزائها كالركوع و السجود و غيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ القول بعدم بطلان الصلاة فى مفروض المسألة إنما يبتنى على أن يكون الترتيب معتبرا فى صحة الأجزاء، و قابليتها لاتّصافها بالجزئية الفعلية المساوق لتحقّق الكلّ، فيكون تأخّر السجود عن الركوع شرطا فى تحقّقه، كوقوعه على المحلّ الطاهر، و غيره ممّا يعتبر فى تحقق السجود المعتبر فى الصلاة، و حينئذ فمع نسيانه لا تكون السجدة صالحة للجزئية أصلا، فتكون لغوا، فيمكن تدارك الركوع.

و هذا المبنى ممّا لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدلة على خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتيب فى نفس الصلاة، كاعتبار سائر الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها.

هذا، و لا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه إمكان التدارك بعد السجدتين أيضا، و الفرق بين الصورتين- بأنّ التدارك بعد السجدتين يستلزم زيادة الركن، بخلافه بعد السجدة الواحدة- ممّا لا يتمّ، بعد ملاحظة كون السجدتين المأتىّ بهما غير

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۵۴

واجدتين لجميع شرائطهما، لفقدانهما للترتيب المعتبر فيهما. هذا ما تقتضيه القواعد.

و أمّا الأخبار:

فمنها: رواية رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» «۱». و الظاهر أنّ موردها ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدتين، كما أنّ الظاهر أنّ المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، و الإتيان بها من رأس، لا التدارك ثمّ الإتمام.

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه» «۲». و إطلاقها يشمل ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدة الواحدة، و تعليل وجوب الاستقبال، بأن يضع كلّ شيء موضعه، دليل على أنّ المراد بالاستقبال هو الاستئناف و الإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبّر.

و منها: رواية صفوان، عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبى بصير مثله «۳».

و الظاهر أنّ فى الطريق الأول إرسالا، لأنّه لا يمكن لصفوان النقل عن أبى بصير من دون واسطة.

و كيف كان، فمقتضى الرواية باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

---

(۱) الكافى ۳: ۳۴۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۴۸ ح ۵۸۱، و الاستبصار ۱: ۳۵۵ ح ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵، الوسائل ۶: ۳۱۲. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۳، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۷، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۸ و ۱۴۹ ح ۵۸۰ و ۵۸۷، الاستبصار ۱: ۳۵۵ و ۳۵۶ ح ۱۳۴۳ و ۱۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۵۵

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترک الرکوع نسیانا بهذه الصورة، فتصلح الروایة لأن تصیر مقیّدة لمثل الروایة المتقدمة التی تدلّ بإطلاقها علی الوجوب فی غیر هذه الصورة، مثل ما رواه ابن مسکان عن أبی بصیر قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن رجل نسی أن یرکع؟ قال: «علیه الإعادة» «۱». فإنّ إطلاقها یقید بما إذا تذکر بعد السجدتین.

و أمّا روایة رفاعة المتقدمة فلا تصلح للتقیید لکون القید فیها مذکورا فی کلام الراوی دون الإمام علیه السّلام.

و منها: روایة محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع، قال: «فإن استیقن فلیلق السجدتین اللّتین لا رکعة لهما، فیبنی علی صلاته علی التمام، و إن کان لم یستیقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فلیقم فلیصلّ رکعة و سجدتین و لا شیء علیه». و رواه الصدوق فی الفقیه هکذا: «فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع، فقال: یمضی فی صلاته حتّی یستیقن أنّه لم یرکع، فإن استیقن أنّه لم یرکع فلیلق السجدتین.» «۲».

و حینئذ فلا یبقی مجال للإشکال فی الروایة باضطراب المتن، من حیث کون السؤال عن حکم صورة الشکّ و الجواب متعرّض لبیان حکم صورة الاستیقان کما هو ظاهر، و هذه الروایة التی استند إلیها الشیخ «۳»، لما ذهب إلیه من التفصیل بعد حملها علی الرکعتین الأخیرتین، جمعا بینها و بین الأخبار المتقدمة.

و الإشکال علی الاستدلال بها باشتمالها علی ما لا یقول به أحد من وجوب

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۴، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۶، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۵، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۸، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۴. أبواب الرکوع ب ۱۱ ح ۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۵۶

صلاة رکعة مع سجدتین بعد الانصراف من الصلاة إذا استیقن ترک الرکوع، کما هو المحکیّ عن الریاض «۱».

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاة فیما إذا أیقن ترک الرکوع بعد السجدتین فی الرکعة الثالثة أو الرابعة، و وجوب الرجوع للتدارک یلزمه القول بذلک، لصیرورة الرکعة الثالثة حینئذ ثانیة، و الرابعة ثالثة، فتکون الفریضة ناقصة رکعة، فإذا رکعها بعد التمام جاء بها علی وفق القاعدة.

نعم یرد علیه عدم الشاهد علی هذا الجمع، فیمکن حملها علی النافلة، کما فی الوسائل «۲»، و لعلّه یجیء الکلام حول هذا المقام فی مبحث الخلل إن شاء اللّه تعالی.

المسألة الرابعة: وجوب رفع الرأس من الرکوع

قد عدّ من واجبات الرکوع رفع الرأس منه، بمعنی أنّه لا یجوز أن یهوی للسجود قبل رفع الرأس من الرکوع، و کذلک الطمأنینة فی الانتصاب، بمعنی أن یعتدل قائما و یسکن و لو یسیرا، و اعتبارهما و إن کان ممّا لا خلاف فیه بین أصحابنا الإمامیة رضوان اللّه علیهم «۳»، إلّا أنّ عدّهما من واجبات الرکوع غیر خال عن المسامحة، لأنّهما متأخّران عن الرکوع کما هو واضح.

---

(۱) ریاض المسائل ۴: ۲۰۶.

(٢) الوسائل ۶: ٣١۵. أبواب الركوع ب ١١ ذيل الحديث ٣.

(٣) الخلاف ١: ٣۵١، الغنية: ٧٩، المعتبر ٢: ١٩٧، مدارك الأحكام ٣: ٣٨٩، جامع المقاصد ٢: ٢٨٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٩، مستند الشيعة ۵: ٢٠١، جواهر الكلام ١٠: ٨٧، كشف اللثام ۴: ٧٣، مفتاح الكرامة ٢: ۴٢٠.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ٢۵٧

السادس من أفعال الصلاة: السجود

اشارة

اعتبار السجود فى الصلاة و جزئيته لها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «١»، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، و يجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيرة التى رواها العامة و الخاصة.

فمن طريق العامة ما رواه عمرو بن دينار عن طاوس، عن ابن عبّاس، عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال: «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم» «٢». و ما رواه عبد اللّه بن طاوس، عن أبيه، عن ابن عبّاس قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة و أشار بيده على أنفه و اليدين و الركبتين و أطراف القدمين» «٣».

و من طريق الخاصة ما رواه زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال

---

(١) المقنعة: ١٠۵، النهاية: ٨٢، الغنية: ٧٩، الوسيلة: ٩٣، المراسم: ۶٩، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨۴، المنتهى ١: ٢٨۶، مستند الشيعة ۵: ٢٣١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧.

(٢) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.

(٣) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ٢۵٨

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبى صلّى اللّه عليه و آله» «١».

و ما رواه عبد اللّه بن جعفر فى قرب الإسناد عن محمّد بن عيسى، عن عبد اللّه بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم:

يديه و رجليه، و ركبتيه، و جبهته» «٢».

و بالجملة: لا خلاف عندنا فى أنّه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكورة فى الروايات، و عن أبى حنيفة و مالك: عدم وجوب السجدة على غير الجبهة «٣»، لقول النبى صلّى اللّه عليه و آله: «سجد وجهى» «۴»، و لو ساواه غيره لما خصّه بالذكر، و لأنّ وضع الجبهة يسمى سجودا، و لا كذا غيره فينصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مسمّاه، و لأنّه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

و أجاب عنه المحقّق فى المعتبر: لا نسلّم أنّ اختصاصها بالذكر يدلّ على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختصّ به سجودا، من مزية الخضوع الذى يحصل بها، و قوله: «وضع الجبهة يسمى سجودا»، قلنا:

حقّ، و كذا ما ينضمّ إليها، و قد قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: «سجد لحمى و عظمى و ما أقلّته قدماى» «۵». و قوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلّم فما

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۹ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۴، الخصال: ۳۴۹، الوسائل: ۶- ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۲) قرب الاسناد: ۳۶ ح ۶۹، الوسائل ۶: ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۸.

(۳) المجموع ۳: ۴۲۳ و ۴۲۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۹۱، الشرح الكبير ۱: ۵۹۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۵ مسألة ۲۵۶.

(۴) صحيح مسلم ۶: ص ۴۸ ح ۲۰۱، سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۵ ح ۱۰۵۴، سنن البيهقى ۲: ۱۰۹.

(۵) صحيح مسلم ۶: ص ۴۸ ح ۲۰۱، سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۵ ح ۱۰۵۴، سنن البيهقى ۲: ۱۰۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۹

الجامع ثمَّ يبدى الفارق «۱»، انتهى.

و يرد على ما أجاب به عن الدليل الثانى أنّ وضع الجبهة يسمى سجودا بلا إشكال، و أمّا وضع سائر الأعضاء مجرّدا فلا يسمى سجودا كما يظهر بمراجعة العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنّه سجدت يداه كما هو واضح.

و يدلّ على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء فى تحقق حقيقة السجود، ما ذكروه من أنّ زيادة الركن تتحقق بوضع الجبهة على الأرض مرتين أو مرارا، و إن لم تتحقق الزيادة بالنسبة إلى وضع سائر الأعضاء.

و حينئذ فبعد قيام الدليل الشرعى على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لا بدّ و أن يقال: إمّا بكون وضع سائر الأعضاء واجبا فى حال السجود، و إن لم يكن ركنا، أو يقال بأنّ الواجب فى الصلاة هى الكيفية الحاصلة من السجود، و من وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، و لعلّه يجىء الكلام على هذه الجهة فى مبحث ركنية السجود.

و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال فى وجوب السجدة على الجبهة، و عدم كفاية إرغام الأنف و السجدة عليه، كما دلّت عليه الروايات المتقدمة، و المراد بالجبهة هو ما بين قصاص الشعر و طرف الأنف طولا و بين الجبينين عرضا، فالسجدة على أحد الجبينين غير مجزية.

و الواجب من ذلك هو مسمّى السجود على الجبهة، و ما به يتحقّق عرفا، لأنّه من الأفعال التى تصدق بالبعض، مضافا إلى دلالة النصوص الكثيرة على ذلك مثل ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يسجد و عليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» «۲».

(۱) المعتبر ۲: ۲۰۷.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۳، التهذيب ۲: ۸۵ و ۲۳۶ ح ۳۱۴ و ۹۳۱، الوسائل ۶: ۳۵۵. أبواب السجود ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۰

و ما رواه زرارة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال:

«ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزأك» «۱».

و ما رواه مروان بن مسلم و عمّار الساباطى جميعا قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أىّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك» «۲».

و ما رواه زرارة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة» «۳». و ذكر الدرهم و طرف الأنملة إنما هو من باب المثال لا التحديد، فلا تنافى الروايات المتقدمة كما لا يخفى. هذا فى الجبهة.

و أمّا الكفّان فلا إشكال أيضا فى وجوب وضعهما على الأرض، و هما المراد باليدين المذكور فى كثير من الروايات و المتبادر من

الوضع و كـذا المتعـارف منه إنمـا هو وضع بـاطن الكفّين، فلا يجزى وضع ظاهرهما فى حال الاختيار، و هل يجب فيهما الاستيعاب أم لا-؟ الظـاهر الوجـوب، لأنّ الاعتمـاد على الكفّين إنمـا يتحقّق بوضـع مجموع باطنهمـا، نعم لا- يعتـبر الاستيعـاب الحقيقى، بـل يكفى الاستيعاب العرفى.

و أمّا الركبتان فقـد اتفقت النصوص «۴» و الفتـاوى «۵» على اعتبار وضـعهما، و الظاهر كفايـة الاعتماد على بعضـهما، لصدق الاعتماد عليهما بالبعض كما لا يخفى.

---

(۱) التهذيب ۲: ۸۵ ح ۳۱۳، الوسائل ۶: ۳۵۵. أبواب السجود ب ۹ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۶ و ۸۳۷، التهذيب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۱، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۲، الوسائل ۶: ۳۵۶.

أبواب السجود ب ۹ ح ۴.

(۳) الكافى ۳: ۳۳۳ ح ۱، الوسائل ۶: ۳۵۶. أبواب السجود ب ۹ ح ۵.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۳۴۳، أبواب السجود ب ۴ ح ۲ و ۸ و ۹.

(۵) المقنعة: ۱۰۵، المقنع: ۸۸، المسائل الناصريّات: ۲۲۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۲، الخلاف ۱: ۳۵۶، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، الغنية: ۸۰، الوسيلة: ۹۴، المراسم: ۷۱، المعتبر ۲: ۲۰۶، تذكرة الفقهاء ۳:

۱۸۵، مستند الشيعة ۵: ۲۳۵، جواهر الكلام ۱۰: ۱۳۹، كشف اللثام ۴: ۸۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۶۱

و أمّا إبهاما الرجلين كما فى رواية زرارة المتقدمة «۱» أو أطراف القدمين، كما فى رواية ابن عباس «۲»، أو الرجلان كما فيما رواه فى قرب الإسناد «۳»، فلا إشـكال فى وجوب السـجود عليهما، و فى كون المراد بالرجلين و أطراف القـدمين هو إبهاميهما، و لكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسهما، بل الظاهر كفاية ظاهرهما و باطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهة عن الموقف

اشارة

يجب أن ينحنى المصلّى للسـجود حتّى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلّا أن يكون العلوّ بمقدار لبنة، و يدلّ عليه استمرار السيرة من الأزمنة المتقدمة إلى زماننا هذا على ذلك، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيرة على بعض أفراد الطبيعة، لا يدلّ على عدم كفاية غيره فى مقام امتثال الأمر بالطبيعة، و مع الشكّ فى اعتبار التساوى يكون المرجع هو أصل البراءة الجارى فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

هذا، و لكن وردت هنا روايات ظاهرة فى كون العلوّ الزائد على مقدار اللبنة مخلّا و مانعا عن تحقق الصلاة شرعا:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۲) سنن البيهقى ۲: ۱۰۱ و ۱۰۳.

(۳) قرب الإسناد: ۳۶ ح ۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۲

عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن موضع جبهة الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، و لكن ليكن مستويا» «۱».

و منها: ما رواه أيضا عنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبى بصير يعنى المرادى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرفع موضع جبهته فى المسجد؟ فقال: «إنّى أحبّ أن أضع وجهى فى موضع قدمى، و كرهه» «۲».

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمّد بن علىّ بن محبوب، عن النهدى، عن ابن أبى عمير، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس» «۳». و قد نوقش فى سندها باشتراك النهدى بين جماعة لم يثبت توثيق بعضهم، و لكن يدفعها- مضافا إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها- أنّ المراد بالنهدى هو الهيثم بن أبى مسروق، لرواية محمّد بن علىّ بن محبوب عنه، و هو ممدوح فى كتب الرجال، كما أنّه قد يناقش فى الرواية بأنّ فى بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المثناتين، فلا دلالة لها حينئذ على حكم الموقف، و لكن الظاهر أنّ هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأنّ ما ذكرنا هو الموجود فى كتب الاستدلال و الأخبار.

و دعوى أنّه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضا بالفحوى و أولويّة الموقف من اليدين كما فى الجواهر «۴»، ممّا لا نعرف له وجها.

و لا يخفى أنّ ظاهر الرواية الأولى، هو وجوب التساوى بين موضع الجبهة

---

(۱) التهذيب ۲: ۸۵ ح ۳۱۵، الكافى ۳: ۳۳۳ ح ۴، الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود، ب ۱۰ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۸۵ ح ۳۱۶، الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود ب ۱۰ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۱۳ ح ۱۲۷۱، الوسائل ۶: ۳۵۸. أبواب السجود ب ۱۱ ح ۱.

(۴) جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۳

و المقام، و صريح الرواية الأخيرة هو نفى البأس عمّا إذا كان الارتفاع بمقدار لبنة، فيجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

و يؤيده عدم صدق عنوان السجود فيما إذا كان الارتفاع كثيرا، و المراد باللبنة هى المعروفة فى ذلك الزمان، و قد قدر بأربع أصابع مضمومة، و يؤيده اللبن الموجود الآن فى أبنية بنى عباس فى سرّ من رأى، فإنّها بهذا المقدار تقريبا. هذا فى الارتفاع.

و أمّا الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنّه يوجب مزية الخضوع، و لكن مقتضى رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عدم الجواز، إذا كان زائدا على قدر آجرة حيث قال: سألته عن المريض أ يحلّ له أن يقوم على فراشه و يسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غليظا قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه و يسجد على الأرض، و إن كان أكثر من ذلك فلا» «۱».

و يحتمل أن يكون المراد من الرواية هو كون المصلّى فى حال القيام على الفراش، و فى حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا أن يكون المراد هو السؤال عن عدم مساواة المقام مع المسجد، و انخفاض الثانى بالنسبة إلى الأول، و لكن هذا الاحتمال بعيد جدّا.

فانقدح أنّه لا يجوز الارتفاع و لا الانخفاض إلّا بمقدار أربع أصابع مضمومة الذى هو مقدار اللبنة و الآجرة، و الظاهر أنّه لم يظهر الفتوى بذلك من الأصحاب فى الانخفاض، بل صرّح العلّامة فى محكىّ النهاية بوجوب تساوى الأسافل و الأعالى، أو انخفاض

الأعالى «۲»، بل عن الشهيد فى الذكرى، الفتوى باستحباب

---

(۱) الكافى ۳: ۴۱۱ ح ۱۳، التهذيب ۳: ۳۰۷ ح ۹۴۹، الوسائل ۶: ۳۵۸. أبواب السجود ب ۱۱ ح ۲.

(۲) نهاية الأحكام ۱: ۴۸۸، الذكرى ۳: ۳۸۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۴

انخفاض الأعالى، لما فيه من زيادة الخضوع «۱».

و حينئذ فالوجه فى عدم الفتوى على طبق الروايهٔ الواردهٔ فى الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، و إمّا استظهار الاحتمال الثانى من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، و كيف كان فالفتوى بتساوى الانخفاض و الارتفاع من حيث الحكم- و هو عدم الزيادهٔ على اللبنهٔ- مشكل، و إن كان الأحوط ذلك.

ثمّ إنّ روايهٔ عبد اللّه بن سنان المتقدمهٔ الدالهٔ على التفصيل فى المسألهٔ، بين قدر اللبنهٔ و الزائد عليه، تدلّ على أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنما يلاحظ بالنسبهٔ إلى موضع الجبههٔ، و موضع البدن، و المراد بالأول واضح، و أمّا الثانى فيجرى فيه احتمالات أربعهٔ:

أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن فى حال القيام، و هو محلّ القدمين، ضرورهٔ أنّ استقراره فى ذلك الحال إنما هو على القدمين، فموضعه هو المكان الذى اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

و حكى هذا الاحتمال فى الجواهر عن أستاذه فى كشف الغطاء «۲»، و لكن هذا الاحتمال فى غايهٔ البعد، بل لا يجوز حمل الروايهٔ عليه أصلا، لأنّ لازمه البطلان فى من كان موقفه فى حال القيام أخفض من موضع الجبههٔ بالمقدار الزائد على اللبنهٔ، و لكن كان موضع الجبههٔ مساويا لمواضع الأعظم الستّهٔ فى حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه فى ذلك الحال إلى مكان مساو لموضع الجبههٔ لأجل السجود، و من الواضح عدم البطلان فى هذه الصورهٔ.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه فى حال القيام إلى مكان

---

(۱) نهاية الأحكام ۱: ۴۸۸، الذكرى ۳: ۳۸۹.

(۲) كشف الغطاء: ۲۶۵، جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۵

آخر. و يبعد هذا الاحتمال أنّ اعتبار عدم كون الارتفاع زائدا على ذلك المقدار إنما هو لمراعاهٔ تحقق السجود، و حصول الكيفيّهٔ الخاصهٔ الراجعهٔ إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، و من المعلوم أنّ الموقف فى حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصا بعد عدم كونه موضعا لشىء من الأعظم السبعهٔ.

ضرورهٔ أنّ موضع الإبهامين و كذا موضع الركبتين، إنما هو واقع فى طرفى الموقف فى حال القيام، و المحاذى له إنما هو الساق الذى يكون متجافيا عن الأرض فى حال السجدهٔ، و لا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون المراد به هو موضع البدن، و ما استقرّ و اعتمد عليه فى حال الجلوس للسجود، و من المعلوم أنّ البدن فى حال الجلوس يكون معتمدا على القدمين و الساق و الركبتين، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذى هو مقدار ذراع تقريبا.

و هذا الاحتمال و ان كان أقرب من الاحتمال الثانى، إلّا أنّه يبعّده ما عرفت من أنّ ملاحظهٔ موضع البدن فى حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذى يصير البدن فى ذلك الحال بكيفيهٔ أخرى، و يتغير مستقرهٔ و معتمدهٔ كما لا يخفى.

رابعها: و هو أظهر الاحتمالات، أن يكون المراد به هو موضع البدن و مستقرّهٔ فى حال السجود، و من المعلوم أنّ استقراره فى ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعهٔ المعتبر وضعها على الأرض فى السجدهٔ، فمرجع هذا الاحتمال إلى أنّه يلزم أن لا يكون التفاوت بين

مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنة.

و لكن يقع الكلام فى أنّه هل يلزم ملاحظة ذلك بالنسبة إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهة عاليا بذلك المقدار، لا- عن موضع اليدين، و لا- عن موضع الركبتين، و لا- عن موقف الإبهامين، أو يقال: بأنّ المراد بموضع البدن فى حال السجود، هو موضع الركبتين و الإبهامين فقط، لأنّ عمدة استقراره

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۶

فى ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقق السجود، و لا بالانحناء المعتبر فيه كما لا يخفى.

و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المعتبر إنما هو موضع الركبتين فقط، هذا، و لكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أنّ الأظهر هو الوجه الأخير، و يمكن أن يستفاد الوجه الأول عمّا حكى من نهاية الأحكام، من أنّه يجب تساوى الأعالى و الأسافل، أو انخفاض الأعالى «۱»، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعالى هو اليدان و الجبهة، و بالأسافل هو الركبتان و الإبهامان.

و كيف كان، فلا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذى ذكرنا، و بين الرواية الأخرى لعبد اللّه بن سنان المتقدمة «۲»، التى عبّر فيها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مكان المصلّى و موضعه، لا موضع القيام، و قد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظة مكان المصلّى، هو موضعه فى حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، و كذا حال الجلوس، بتحقق كيفية السجود المعتبرة فيه، و الانحناء الذى هو الغرض منه، فلا تنافى بين الروايتين.

فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا

لو سجد فوقعت جبهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة سهوا، ففى جواز رفع الرأس ثمَّ وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، وجهان بل قولان، حكى الأول عن المعتبر، و المنتهى، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و البيان «۳»، و غيرها، و ذهب إليه صاحب الجواهر،

---

(۱) نهاية الأحكام ۱: ۴۸۸.

(۲) الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود ب ۱۰ ح ۱.

(۳) المعتبر ۲: ۲۱۲، المنتهى ۱: ۲۸۸، جامع المقاصد ۲: ۲۹۹، كشف اللثام ۴: ۸۷، البيان: ۸۹- ۹۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۷

و اختاره فى المصباح «۱». و لكن المحكىّ عن السيد صاحب المدارك هو الثانى «۲».

و حيث إنّ القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة فى الصلاة المبطلة لها، فلا بدّ لنا من التكلّم فى هذه الجهة.

فنقول: ظاهر كلمات الأصحاب و فتاويهم هو الاتّفاق على أنّ زيادة السجدة الواحدة مبطلة للصلاة عمدا، و زيادة السجدتين مبطلة لها مطلقا، عمدا كانت أو سهوا «۳»، و هذا الحكم و إن لم يكن منصوصا بالخصوص، إلّا أنّه يستكشف من ذلك- أى من اتفاق الأصحاب- وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ المراد بالسجدة الزائدة المبطلة للصلاة هل هى السجدة التى كانت واجدة لجميع ما اعتبر فيها، من طهارة المسجد، و وقوعها على ما يصح السجود عليه، و عدم كون موضعها أعلى من سائر المواضع بأزيد من مقدار لبنة، و غير ذلك من الأمور المعتبرة فيها، أو أنّ المراد بها هى طبيعة السجدة و لو لم تكن كذلك؟

و بعبارة أخرى هل المراد بها هى السجدة الشرعية القابلة للوقوع جزء من الصلاة، أو طبيعة السجدة و لو لم تكن شرعية بل كانت

عرفية؟

لا يبعد أن يقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد السجدتين على موضع نجس، أو على شىء لا يصحّ السجود عليه، لعدم كونه من الأرض و نباتها، فالظاهر أنّهم يحكمون ببطلان الصلاة بسببه، مع أنّها لا تكون سجدة شرعية.

(۱) جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۹، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۴۵.

(۲) مدارك الأحكام ۳: ۴۰۸.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۲، الغنية: ۱۱۱، المهذّب ۱: ۱۵۳ و ۱۵۶، المراسم: ۸۹، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، السرائر ۱: ۲۴۰– ۲۴۱، جواهر الكلام ۱۰: ۱۲۷ و ۱۳۰، مستند الشيعة ۵: ۲۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۴ مسألة ۲۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۸

ثمّ إنّه يقع الكلام أيضا فى أنّ المراد بالزيادة هل التى كانت من أوّل تحقّقها متّصفة بهذه الصفة، و لازمه حينئذ أن لا يصدق عنوان الزائد على شىء إلّا بعد حصول المزيد عليه، أو أنّ المراد بها هى التى لا تقع جزء للصلاة، سواء كانت متقدّمة على المزيد عليه، أو متأخّرة عنه.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۲، ص: ۲۶۸

غاية الأمر إنّ عدم وقوع الزيادة المتقدمة جزء للصلاة، إنما يكون مستندا إلى عدم كونها واجدة لجميع الأمور المعتبرة فى صيرورة نوعها جزء للصلاة، و إلّا فلا- وجه لعدم وقوعها جزء لها كما لا يخفى، و أمّا الزيادة المتأخّرة فيمكن أن تكون متصفة بها مع كونها واجدة لجميع تلك الأمور.

هذا، و الظاهر أنّ المراد بزيادة السجدتين هو الإتيان بأربع سجدات فى ركعة واحدة، فإذا شرع فى السجدة الثالثة أو الرابعة يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدتين معتبرا فى ركعة واحدة، و هذا لا فرق فيه بين أن تكون السجدتان الأوليان واجدتين لجميع شرائط صحة السجود، أو لم تكن. ففى الصورة الثانية أيضا تكون السجدتان الأخيرتان زائدتين، و إن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

و حينئذ فلا يصلح شىء من السجدات للوقوع جزء من الصلاة، لعدم كون الأوليان واجدتين لما يعتبر فى السجود الصلوتى، و كون الأخيرتان زائدتين، لا يمكن أن يلتئم منهما الصلاة.

هذا، و مقتضى ما ذكرنا أنّ الاتصاف بالزيادة دائما إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، و لا يتوقّف على شىء آخر، و لو أغمض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتّصاف بها من أوّل تحقّقه كما فى المصباح «۱» و غيره، ممّا لا

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۴۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۹

وجه له، لأنّه بناء عليه أيضا يكون حصول المزيد عليه كاشفا من اتّصاف الزائد بها من أوّل وجوده، لا- أن يكون حصوله موجبا لاتّصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ رفع الرأس فى المقام من الموضع المرتفع، و وضعه على ما دونه، يستلزم زيادة سجدة واحدة عمدا، و قد عرفت الاتفاق على كونها مبطلة، و أمّا ما يظهر من الجواهر «۱»، من عدم كون وضع الجبهة على الموضع المرتفع بأزيد من لبنة مصداقا للسجود و لو عرفا، فلا تتحقق زيادة السجدة، ففساده أظهر من أن يخفى، ضرورة أنّ وضع الجبهة على موضع مساو للبنة، أو على موضع أزيد منه بقليل، ممّا لا فرق بينهما فى نظر العرف أصلا.

فدعوى صدق عنوان السجود فى الأول دون الثانى تحكّم صرف، نعم قد تكون الزيادة كثيرة جدّا بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضا، فلا بأس حينئذ فى الرفع، هذا كلّه ما تقتضيه القاعدة، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فى الباب.

و أمّا الأخبار، فمنها: رواية معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، و لكن جرّها على الأرض» «۲». و النبكة بالنون و الباء المفتوحتين واحدة النبك، و هى أكمة محدودة الرأس، و قيل: النباك التلال الصغار.

و دلالة الرواية على عدم جواز الرفع، و وجوب الجرّ فى المقام، مبنية على أن تكون النبكة شاملة لما يرتفع عن مواضع غير الجبهة من محال السجود بأزيد من

---

(۱) جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۹.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۳ ح ۳، التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۲۱، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۸، الوسائل ۶: ۳۵۳. أبواب السجود ب ۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۰

لبنة، فيصير المعنى إنّه لو وضعت الجبهة على النبكة المرتفعة التى تمنع عن تحقق السجدة الشرعية، أو غير المرتفعة التى تشقّ السجدة عليها لكون رأسها محدودا، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجرّ على الأرض.

هذا، و قد يناقش فى سند الرواية باشتماله على محمّد بن إسماعيل، و هو مجهول، و لكنّ الظاهر أنّه هو محمّد بن إسماعيل النيسابورى، الراوى عن الفضل بن شاذان، و هو و إن لم يكن مصرّحا بالتوثيق، إلّا أنّ إجازة الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

و منها: رواية الحسين بن حمّاد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: أضع وجهى للسجود فيقع وجهى على حجر أو على موضع مرتفع أحوّل وجهى إلى مكان مستو؟ فقال: «نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» «۱».

و منها: رواية علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرّك جبهته حتّى يتمكّن، فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه» «۲».

و منها: رواية الحسين بن حمّاد أيضا قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع؟ فقال: «ارفع رأسك ثمّ ضعه» «۳». و هذه الرواية الدالة على جواز الرفع معارضة- مضافا إلى سائر الروايات- مع الرواية الأخرى لهذا الراوى، و حينئذ يتحقق الاضطراب فى روايته، و لا يعلم أنّه روى جواز الرفع، خصوصا مع كون الراوى عنه فى الرواية المتقدمة هو ابن مسكان الذى هو من أجلّاء الروات و ثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية فى رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۲ ح ۱۲۶۹، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۹، الوسائل ۶: ۳۵۳. أبواب السجود ب ۸ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۱۲ ح ۱۲۷۰، الاستبصار ۱: ۳۳۱ ح ۱۲۴۰، قرب الإسناد: ۱۷۳ ح ۷۶۵، الوسائل ۶: ۳۵۴. أبواب السجود ب ۸ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۹، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۷، الوسائل ۶: ۳۵۴. أبواب السجود ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۱

و حینئذ فلا یبعد القول بعدم جواز الرفع، و أولی من المقام فی الحکم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته علی الموضع النجس أو علی غیر الأرض و نباتها، فإنّ الظاهر فی جمیع تلک الموارد وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، و اللّه أعلم.

المسألة الثانیة: رفع الرأس من موضع السجود قهرا

إذا وضع الجبهة علی الأرض ثمَّ ارتفعت عنها قهرا، فإن تمکّن من حفظها عن الوقوع ثانیا، فالواجب علیه أن یجلس و تحسب تلک السجدة سجدة واحدة، فیأتی بسجدة اخری إن کانت هی الأولی، و إن لم یتمکّن من حفظها کذلک بل عادت إلی الأرض کارتفاعها قهرا، فالمجموع سجدة واحدة، فیأتی بالذکر لو لم یأت به.

المسألة الثالثة: وضع الجبهة علی ما لا یصحّ السجود علیه باعتقاد أنّه وقع علی ما یصحّ

لو وضع جبهته علی ما لا یصحّ السجود علیه، باعتقاد أنّه وقع علی ما یصحّ، و انکشف الحال بعد الجلوس و رفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحدیث لا تعاد «۱» الذی یدلّ علی عدم وجوب إعادة الصلاة إلّا من ناحیة الأمور الخمسة المذکورة فیه، و السجود و إن کان من جملتها، إلّا أنّ اقتضاءه لوجوب الإعادة إنما هو فی صورة الإخلال به، و المفروض هنا خلاف ذلک، لعدم تحقق الإخلال به،

(۱) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

لأنّ مرجع ذلک إلی أنّ اعتبار کون ما یسجد علیه من الأرض أو نباتها إنما هو فی صورة الالتفات و التوجه.

هذا، و یمکن أن یقال: بأنّ الإخلال بالسجدة کما یتحقق بترک هیئتها المعتبرة فی الصلاة، کذلک یتحقق بالإخلال بما یعتبر فیه، و الإخلال بالسجدة الواحدة و إن لم یکن موجبا لبطلان الصلاة و وجوب إعادتها کما عرفت، إلّا أنّ ذلک إنما هو فی صورة النسیان لا العمد کما فی المقام.

و قد یستدل لحکم المسألة بما رواه الطبرسی فی الاحتجاج عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری، عن صاحب الزمان صلوات اللّه و سلامه علیه أنّه کتب إلیه یسأله عن المصلّی یکون فی صلاة اللیل فی ظلمة، فإذا سجد یغلط بالسجادة و یضع جبهته علی مسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجادة هل یعتدّ بهذه السجدة أم لا یعتدّ بها؟ فکتب إلیه فی الجواب: «ما لم یستو جالسا فلا شیء علیه فی رفع رأسه لطلب الخمرة» «۱».

هذا، و لا یخفی أنّ مورد الروایة هو ما إذا سجد علی ما یعلم أنّه لیس بسجّادة، فهو خلاف مفروض المقام، و المسألة غیر خالیة عن الإشکال، فلا یترک الاحتیاط فیها بالإعادة.

المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة

قال السید قدّس سرّه فی العروة فیما لو لصقت التربة بالجبهة، بعد الحکم بأنّ الاحتیاط یقتضی رفعها ما لفظه: بل الأقوی وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود علی

(۱) الاحتجاج للطبرسی ۲: ۳۰۴- ۳۰۵.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۷۳

الأرض أو نحوها عليه «۱».

أقول: لا يتوقّف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتّصال الجبهة بجزء من الأرض، و لو لم يكن المصلّى على هيئة الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئة السجود التى هى هيئة خاصّة، و وضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتّصلة بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحقّقت هيئة السجود، يصدق حينئذ أنّه ساجد على الأرض.

نعم الأحوط رفع التربة، خصوصا بملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة فى مسح التراب أو الحصى عن الجبهة، و لكن الظاهر أنّه لا يستفاد من شيء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها «۲».

المسألة الخامسة: لو تعذّر وضع باطن الكفين

ذكر فى العروة أيضا بعد الحكم بأنّه يشترط فى الكفّين وضع باطنهما مع الاختيار، إنّه مع الضرورة يجزى الظاهر، كما أنّه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكفّ، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب، من الذراع، و العضد «۳».

هذا، و لا يخفى أنّ دعوى كفاية الظاهر عند الضرورة مبنية على أنّ انصراف وجوب السجدة على الكفّين إلى باطنهما إنما هو مع الإمكان، و أمّا مع التعذّر فلا، لكن يقع الكلام فى وجوب السجدة على باقى أجزاء اليد مع تعذّر الكفّين مطلقا.

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۵۲۰ مسألة ۲.

(۲) راجع الوسائل ۶: ۳۷۳. أبواب السجود ب ۱۸.

(۳) العروة الوثقى ۱: ۵۲۱ مسألة ۳.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۷۴

و يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ بعض الروايات الواردة فى باب السجود يدلّ على وجوب السجدة على اليدين، و من المعلوم أنّ اليد مطلقة فيحمل على صورة الاضطرار و عدم القدرة على السجود على الكفّين، لكن فيه: أنّ لازمه الاكتفاء بكلّ جزء من الأجزاء، و التخيير بينها، لا الترتيب كما ذكره، مضافا إلى أنّ قاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضى حمل اليد على خصوص الكفين.

المسألة السادسة: لو نسى السجدة

لو نسى سجدة واحدة، و تذكّر قبل الدخول فى الركوع من الركعة التالية، يجب عليه العود إليها، ثمَّ الإتيان بما يترتب عليه من قراءة أو تسبيح، و أمّا إذا تذكّر بعد الدخول فى ركوع الركعة التالية، فلا يجب عليه العود، بل لا يجوز، لاستلزامه زيادة الركن، بل تصحّ صلاته.

نعم، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع «۱»، صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل نسى أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام، فذكر و هو قائم أنّه لم يسجد، قال: «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلّم ثمَّ يسجدها فإنّها قضاء» «۲».

و رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث أنّه سأله عن رجل نسى سجدة فذكرها بعد ما قام و ركع؟ قال: «يمضى فى صلاته و لا يسجد حتى يسلّم فإذا سلّم

(۱) المقنعة: ۱۴۷، الغنية: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۱۵۶، المراسم: ۸۹، الوسيلة: ۱۰۰، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، النهاية: ۸۸، السرائر: ۲۴۱، الجامع للشرائع: ۸۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۳۴، جواهر الكلام ۱۲: ۲۸۷.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۲، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۱، الوسائل ۶: ۳۶۴. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۵

سجد مثل ما فاته». قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاته إذا ذكره» «۱».

و رواية أبى بصير قال: سألته عمّن نسى أن يسجد سجدة واحدة فذكرها و هو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو» «۲». و غيرها ممّا يدلّ على ذلك.

هذا، و يمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل رواية معلّى ابن خنيس «۳» قال: «سألت أبا الحسن الماضى عليه السّلام فى الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته ثمَّ سجد سجدتى السهو بعد انصرافه و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة و نسيان السجدة فى الأوليين و الأخيرتين سواء» «۴».

هذا و لكن الرواية محمولة على ما إذا نسى طبيعة السجدة، و هو يتحقق بنسيان السجدتين لا السجدة الواحدة فقط.

و لو نسى السجدتين معا فلو تذكّر بعد الدخول فى ركوع الركعة اللاحقة فلا إشكال فى بطلان الصلاة، لاستلزام جواز الرجوع و العود للتدارك، زيادة الركن المبطلة مطلقا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۴، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۲، الوسائل ۶: ۳۶۴. أبواب السجود ۱۴ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۸، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۸، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۶۰، الوسائل ۶: ۳۶۵. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۴.

(۳) المذكور فى ترجمة المعلى، هو أنّه كان من أصحاب الصادق عليه السّلام، و فى رواية الكشى أنّه قتل فى زمانه عليه السّلام و حينئذ فلا يمكن له النقل عن أبى الحسن عليه السّلام، خصوصا مع التعبير عنه بالماضى الدالّ على كونه بعد وفاته، اللهم إلّا أن يكون المعلّى الذى هو راوى الحديث رجلا آخر، لكنّه يبعّده أنّه غير مذكور فى التراجم أصلا، فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصا مع كونه مرسلا بإبهام الواسطة أيضا (منه).

(۴) التهذيب ۲: ۱۵۴ ح ۶۰۶، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۳، الوسائل ۶: ۳۶۶. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۶

و أمّا لو تذكّر قبل الدخول فى ركوعها، فالظاهر جواز العود بل وجوبه، لعدم وجود مانع عن ذلك، مضافا إلى إمكان استفادة ذلك من الأخبار الواردة فى السجدة الواحدة بطريق أولى، لأنّ الأفعال المترتبة على السجدتين قد وقعت باطلة لنقصان الركن، و هذا بخلاف ما إذا نسى سجدة واحدة كما هو ظاهر، هذا كلّه فى غير الركعة الأخيرة.

و أمّا فيها فلا إشكال فى وجوب الرجوع و تدارك السجدة الواحدة، أو السجدتين ما لم يسلّم، و كذا لا إشكال فى بطلان الصلاة، لو نسى السجدتين منها، و تذكّر بعد السلام، و الإتيان بما يبطل الصلاة مطلقا عمدا و سهوا، كالحدث، و الاستدبار، و كذا فى صحة الصلاة و وجوب القضاء لو نسى سجدة واحدة، و تذكّر بعدهما أو بعد السلام، و قبل الإتيان بشىء من القواطع.

إنما الإشكال فيما لو نسى السجدتين و تذكّر بعد السلام، و قبل فعل المنافى، فذهب السيد قدّس سرّه فى العروة إلى البطلان «۱»، و لكن الظاهر الصحة، و لزوم التدارك، لأنّ الأفعال المترتّبة عليهما قد وقعت فاسدة، و لأنّ الإخلال بهما معا لا يجتمع مع صحة الصلاة، و حينئذ فلا مانع من العود و التدارك، ثمَّ الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال.

و كون السلام محلّلا و مخرجا للمصلّى عنها، و موجبا لحلّية ما حرّمته تكبيرة الإحرام التى هى افتتاح للصلاة «۲»، لا يوجب المنع عن العود، لأنّ هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحا لا مطلقا، و صحته متوقفة على وقوع السجدتين قبله، فلا يمنع بوجوده

الفاسد عن الإتيان بهما فى محلّهما.

هذا، مضافا إلى أنّ السلام لا يكون من الصلاة حقيقة، لأنّ معناها إنما هو

(۱) العروة الوثقى ۱: ۵۲۵ مسألة ۱۶.

(۲) الوسائل ۶: ۴۱۵. أبواب التسليم ب ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۷

الخضوع و الخشوع فى مقابل المعبود، و من المعلوم أنّ التسليم على الأنفس و على العباد الصالحين و على المأمومين مثلا خارج عن حقيقة الخضوع، بل حقيقة التسليم كما فى بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومين فى الخروج عن الصلاة، و حينئذ فيبعد أن يكون مع ذلك موجبا لعدم جواز العود، مع أنّ التشهّد الذى هو من أجزائها حقيقة، لا يكون مانعا عنه، كما فى التشهد فى الركعة الثانية، فالظاهر فى المقام عدم البطلان و وجوب التدارك.

المسألة السابعة: جلسة الاستراحة

يستحبّ الجلوس بعد السجدة الثانية من الركعة الأولى و الثالثة مع الطمأنينة، و يسمّى ذلك بجلسة الاستراحة، و القول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب «۱»، و حكى عن السيد المرتضى قدّس سرّه فى بعض كتبه، القول بوجوبها، محتجّا بالإجماع، و الاحتياط «۲»، و يلوح ذلك من كلام غير واحد من قدماء الأصحاب «۳» و عن كاشف اللثام- من المتأخّرين- الميل إليه، و حكى عن الحدائق تقويته «۴».

و المسألة بين العامة أيضا كانت ذات قولين «۵»، و الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة، و لا بد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۹۸، السرائر ۱: ۲۲۷، المعتبر ۲: ۲۱۵، مستند الشيعة ۵: ۲۹۵، جواهر الكلام ۱۰: ۱۸۲، الحدائق ۸: ۳۰۲.

(۲) الانتصار: ۱۵۰، المسائل الناصريّات: ۲۲۳.

(۳) المقنعة: ۱۰۶، المراسم: ۷۱، الغنية: ۷۹، الوسيلة: ۹۳، الخلاف ۱: ۳۶۰ مسألة ۱۱۷.

(۴) كشف اللثام ۴: ۱۰۳، الحدائق ۸: ۳۰۲.

(۵) راجع المجموع ۳: ۴۴۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۰۳، الشرح الكبير ۱: ۶۰۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۹۹ مسألة ۲۷۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۸

منها: ما رواه عبد الحميد بن عوّاض عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: رأيته إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتّى يطمئنّ ثمَّ يقوم» «۱». و من المعلوم أنّ هذه حكاية فعل، و هو أعمّ من الوجوب.

و منها: ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا رفعت رأسك فى السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم فاستو جالسا ثمَّ قم» «۲».

و ظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالسا هو الوجوب.

و مثلها ما رواه زيد النرسى فى كتابه قال: سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك فى الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة- إلى أن قال-: و لا تطيش من سجودك مبادرا إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقشاب فى صلاتهم» «۳».

و منها: ما رواه أصبغ بن نباتة قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثمَّ يقوم، فقيل له: يا أمير

المؤمنين كان من قبلك أبو بكر و عمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل. فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: «إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا من توقير الصلاة» «۴». هذا، و التعليل يناسب الاستحباب كما هو غير خفىّ.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن زرارة قال: رأيت أبا جعفر و أبا عبد اللّه عليهما السّلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا و لم يجلسا «۵». و هذه الرواية نصّ فى جواز الترك و عدم الوجوب، فيرفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة

(۱) التهذيب ۲: ۸۲ ح ۳۰۲، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۲۸، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۸۲ ح ۳۰۳، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۲۹، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۳.

(۳) أصل زيد النرسى: ۵۳، البحار ۸۲: ۱۸۴ ح ۱۰، مستدرك الوسائل ۴: ۴۵۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۳۱۴ ح ۱۲۷۷، الوسائل ۶: ۳۴۷. أبواب السجود ب ۵ ح ۵.

(۵) التهذيب ۲: ۸۳ ح ۳۰۵، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۳۱، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۹

فى الوجوب، مضافا إلى أنّ كتاب زيد النرسى ممّا لا يجوز الاعتماد عليه، لأنّه من الكتب التى ظهرت فى القرون الأخيرة و لم يعلم صحة انتسابه إلى مؤلّفه.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علىّ بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام: جعلت فداك أراك إذا صلّيت فرفعت رأسك من السجود فى الركعة الأولى و الثالثة فتستوى جالسا ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع؟ فقال:

«لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» «۱».

و قد يحمل هذا الخبر بملاحظة ذيله على التقية، و لكن لا وجه له بعد ما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة و التابعين اختلافية، خصوصا بعد حكايتهم عن النبى صلّى اللّه عليه و آله إنّه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة فى الركعة الأولى استوى قاعدا ثمّ قام، و قوله عليه السّلام: «اصنعوا ما تؤمرون» يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوى من زمرة العوام، لعدم ثبوت رواية له فى أبواب الفقه، عدا هذه الرواية، كما يظهر بملاحظة الأسانيد.

و الظاهر باعتبار نقل علىّ بن الحكم عنه، هو كونه من أهل الكوفة التى كان الشائع فيها فى تلك الأعصار هى فتاوى أبى حنيفة، و من الواضح أنّ الرجل العامّى يعمل غالبا على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى، فأمره عليه السّلام بمتابعة ما يؤمر به، إنما هو بملاحظة أنّه لم يشأ الإمام عليه السّلام أن يترك الرجل سيرته المستمرّة، و لا يلزم منه إغراء بالجهل، لعدم كون ذلك واجبا، فالرواية ربما يستفاد منها الاستحباب بملاحظة الذيل.

و بالجملة: فسؤال الراوى فى هذه الرواية يكشف عن كون الجلوس بعد السجدتين أمرا غير معهود عند من يحشر معهم من أهل بلده، و لكن الظاهر عدم ثبوت السيرة المستمرّة على الترك، كيف و قد ذهب جمع من الصحابة على ما حكى

(۱) التهذيب ۲: ۸۲ ح ۳۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۳۰، الوسائل ۶: ۳۴۷. أبواب السجود ب ۵ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۰

عنهم فى كتاب الخلاف «۱» إلى الاستحباب.

كما أنّ الظاهر أنّ ما حكاه مالك بن الحويرث من فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله «۲»، و أنّه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة فى الركعة الأولى استوى قاعدا ثمّ قام لم يكن على سبيل الاستمرار، و إلّا لاستمرّ العمل من المسلمين عليه. و قد عرفت أنّ المحكىّ عن

الشيخين فی رواية الأصبغ هو أنّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم و لم يجلسوا.
و كيف كان، فالمسألة كانت موردا لاختلاف المسلمين، و لذا صار الرواة بصدد حكاية قول الإمام عليه السّلام أو فعله، و قد عرفت أنّ رواية زرارة نصّ فی جواز الترك، و يؤيد الاستحباب أنّه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة، لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا، لعموم الابتلاء بها، فلا يبعد القول بالاستحباب، و إن كان الأحوط بملاحظة أهمّية حال الصلاة، و انّها إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها، هو الإتيان، فلا ينبغی الترك.

المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف

يستحبّ إرغام الأنف حال السجود كما هو المشهور «۳»، و المحكیّ عن الصدوق فی الفقيه القول بالوجوب «۴»، و يمكن أن يستدلّ له بما رواه الشيخ عن

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۶۱ مسألة ۱۱۹.

(۲) صحيح البخاری ۱: ۲۱۸ ب ۱۲۷ ح ۸۰۲ و ص ۲۲۴ ب ۱۴۲، ح ۸۲۳، سنن النسائی ۲: ۲۴۹ ح ۱۱۴۸.

(۳) المقنعة: ۱۰۵، الخلاف ۱: ۳۵۵، المراسم: ۷۱، الوسيلة: ۹۴، مستند الشيعة ۵: ۲۸۹، جواهر الكلام ۱۰: ۱۷۴، كشف اللثام ۴: ۱۰۱.

(۴) الفقيه ۱: ۲۰۵، الهداية: ۱۳۷.

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علیّ عليه السّلام:
«لا تجزی صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين» «۱».
و بما رواه الكلينی عن علیّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد اللّه بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه» «۲». هذا و لكن الثانية مرسلة، و الأولى يكون الراوی فيها عاميا على الظاهر، فلا يصحّ الاعتماد على روايته.
و يدلّ على الاستحباب صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبی صلّى اللّه عليه و آله» «۳».
و ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبی عبد اللّه البرقی، عن محمد بن مصادف «۴» قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «إنما السجود على الجبهة و ليس على الأنف سجود» «۵». فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسنة فی الصحيحة ما يقابل الوجوب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية النافية للسجود على الأنف.

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۲، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۳، الوسائل ۶: ۳۴۴. أبواب السجود ب ۴ ح ۴.

(۲) الكافی ۳: ۳۳۳ ح ۲، الوسائل ۶: ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۷.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۹ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۴، الخصال: ۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۴) الظاهر أنّ الصواب محمد بن مضارب، فإنّه هو الذی يروی عن الصادق عليه السّلام، و أمّا محمد بن مصادف فلم يوجد فی الرواة، نعم يوجد فيهم مصادف الذی كان مولى الصادق عليه السّلام، و قد روى عنه كثيرا. هذا، و لكن سند الرواية غير خال عن الإرسال ظاهرا، لأنّ أبا عبد اللّه البرقی من الطبقة السابعة، و أصحاب الصادق عليه السّلام من الطبقة الخامسة، فكان بينهما واسطة من الطبقة السادسة (منه).

(۵) التهذيب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۰، الاستبصار ۱: ۳۲۶ ح ۱۲۲۰، الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۲

و توهّم إنّه لا- منافاة بينهما، بتقريب أنّ ظاهر قوله: «و ترغم بأنفك إرغاما» هو الوجوب، و عليه فالمراد من السنة هى ما ثبت وجوبها بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله، أو فعله، مقابل الفرض الذى هو عبارة عمّا ثبت وجوبه بالكتاب، و أمّا قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهره نفى وجوب السجود على الأنف، و هو لا ينافى كون الإرغام واجبا مستقلا غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأنّ ظاهر الصحيحة أنّ الفرق بين الأنف و سائر الأعظم السبعة هو شيء واحد، و هو كونها فرضا و هو سنّة، و لو كان المراد من السنة هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أنّ المراد بالسنة هو الاستحباب مقابل الوجوب، و يدلّ عليه مضافا إلى ما عرفت أنّه لو كان الإرغام واجبا فى الصلاة، أو فى السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكلّ أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيرة على خلافه، و الشهرة الفتوائية أيضا قائمة على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار يقتضى حصول الاستحباب بإصابة أىّ جزء من الأنف، و لكن المحكىّ عن المرتضى فى جمل العلم و العمل، اعتبار إصابة الطرف الأعلى الذى يلى الحاجبين «۱»، و عن ابن الجنيد أنّه قال: يماسّ الأرض بطرف الأنف و خديه «۲»، و قد عرفت أنّ الظاهر هو الإطلاق.

ثمّ إنّ الإرغام عبارة عن إلصاق الأنف بالرغام و هو التراب، فمقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعتبر فى السنّة هو وضع الأنف على التراب فقط، و لكن الظاهر كفاية مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدلّ على

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۲.

(۲) الحدائق ۸: ۲۹۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۳

ذلك ما ورد فى مرسلة ابن المغيرة و رواية عمّار المتقدمتين «۱»، ممّا ظاهره كفاية ما يكفى فى وضع الجبهة عليه، و التعبير بالارغام إنما هو بملاحظة أنّ الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

و حينئذ فيظهر أنّ السجود على الأنف و الإرغام به ليسا أمرين، خلافا لما حكى عن بعض من التغاير بينهما «۲»، نظرا إلى اعتبار الوضع على التراب فى تحقق الإرغام، و لو كان سجودا لكان يكفى فيه كلّ ما يصحّ السجود عليه فتدبّر.

ثمّ إنّ العامة أيضا اختلفوا فى وجوب الإرغام و عدمه «۳»، و لكنّ الظاهر أنّ الوجه فى ذلك هو أنّ الواجب عندهم هى السجدة على الوجه لا الجبهة، فوقع الاختلاف بينهم فى أنّ الواجب من السجدة على الوجه هى السجدة على الجبهة، أو على الأنف، أو على كليهما معا، أو أنّه يتخيّر المصلّى بينهما، و أمّا النزاع بين الإمامية، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجدة على الجبهة تعيينا كما هو واضح.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۴۴- ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۴ و ۷.

(۲) كتاب الأربعين للشيخ البهائى رحمه اللّه: ۱۶۷.

(۳) المجموع ۳: ۴۲۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۹۲، الشرح الكبير ۱: ۵۹۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۵

السابع من أفعال الصلاة: التشهّد

اشارة

لا إشكال و لا خلاف فى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الصحابة و التابعين على الإتيان بالتشهد فى كل ثنائية مرّة، و فى كلّ ثلاثية و رباعية مرتين «۱»، و مع ذلك فقد وقع الخلاف فى وجوبه بين المسلمين، فذهب علمائنا أجمع إلى وجوبه فى الركعة الأخيرة من كلّ صلاة، و فى الركعة الثانية من الثلاثية و الرباعية، و وافقنا على ذلك الليث بن سعد، و إسحاق، و أبو ثور، و داود.

و لكن المحكىّ عن الشافعى، و مالك، و أبى حنيفة، أنّ التشهد الأول سنة، كما أنّ المحكىّ عن الأخيرين و الثورى، استحباب التشهّد الأخير أيضا، إلّا أنّ أبا حنيفة يقول: الجلوس فى الثانى قدر التشهد واجب، و أمّا الشافعى فيقول بوجوب التشهد الأخير، و هو الذى يتعقّبه السلام، و به قال عمر، و ابنه، و أبو مسعود، و الحسن البصرى، و أحمد «۲».

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۱۴۲، صحيح البخارى ۱: ۲۲۵ ب ۱۴۵، ح ۸۲۸، سنن النسائى ۲: ۲۵۳ ح ۱۱۵۹.

(۲) الخلاف ۱: ۳۶۴ مسألة ۱۲۱ و ص ۳۶۷ مسألة ۱۲۶، الانتصار: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۲۲۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۲۷، المجموع ۳: ۴۴۹ و ۴۵۰- ۴۶۲، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۰۶ و ۶۱۳، الشرح الكبير ۱: ۶۳۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۶

و الدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقا- مضافا إلى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام- الأخبار المأثورة عنهم التى هى أكثر من أن تحصى «۱»، كما أنّ الجلوس بقدر التشهّد أيضا كذلك، إلّا أنّه حيث إنّ التشهّد فى نظر المتشرعة كأنّه عبارة عن مجموع الجلوس، و الذكر الذى يقال فى حاله، فلا يعدّون الجلوس واجبا مستقلا، مع أنّ التشهد ليس إلّا الشهادتين و الجلوس واجب آخر.

كيفيّة التشهّد

و أمّا كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإمامية عبارة عن الشهادتين، و الصلاة على النبى و آله «۲»، و قال الشافعى: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيّات للّه، السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، أشهد أن لا إله إلّا اللّه، و أنّ محمّدا رسول اللّه «۳».

و يدفع وجوب التحيّات مضافا إلى الأصل رواية محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال: قلت: قول العبد: التحيّات للّه و الصلوات الطيّبات للّه؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه» «۴». و أيضا لو وجب لكان متواترا مع عموم البلوى، و أمّا التسليم فهو مخرج عن الصلاة، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، و أمّا أفضل التشهد و أكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضا بين أرباب المذاهب، و الأفضل عند الإمامية هو ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام من الرواية الطويلة المذكورة فى الوسائل فى الباب الثالث من أبواب التشهد «۵» فراجع،

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳- ۳۹۸. أبواب التشهّد ب ۳ و ۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۷۲ مسألة ۱۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألة ۲۹۲، المعتبر ۲: ۲۲۲، المنتهى ۱: ۲۹۳.

(۳) الامّ ۱: ۱۱۸، المجموع ۳: ۴۵۸- ۴۵۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألة ۲۹۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۹، الاستبصار ۱: ۳۴۲ ح ۱۲۸۹، الوسائل ۶: ۳۹۷. أبواب التشهد ب ۴ ح ۴.

(۵) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۷

و أمّا الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعة كتاب الخلاف و غيره «۱».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال فى وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية و الأخيرة «۲»، و أمّا خبر حبيب الخثعمى عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد اللّه أجزأه» «۳». فالظاهر أنّ المراد به هو كفاية حمد اللّه تعالى فى العمل بالوظيفة الاستحبابية، فى مقابل الأدعية و التحيّات الطويلة، و إلّا فمن الواضح باعتبار إطلاق التشهد على الأذكار التى تقرأ بعد الركعة الثانية و الأخيرة من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله إلى يومنا هذا، أنّ المعتبر هو ما يصدق عليه هذا العنوان و هو الشهادتان: الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة.

و لا يعارض ما ذكرنا من وجوب الشهادتين فى الركعة الثانية، ما عن الشيخ فى الصحيح عن زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: ما يجزى من القول فى التشهد فى الركعتين الأوّلتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له».

قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان» «۴». و ذلك لكون الرواية فى غاية الشذوذ، بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها و الفتوى بمضمونها.

نعم، حكى فى الذكرى عن الجعفى فى الفاخر، أنّه عمل على طبق الرواية.

و ذهب إلى اجتزاء شهادة واحدة فى التشهد الأول «۵»، و لكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصا بعد كون العامل بها بعيدا عن المجامع العلميّة، لأنّه كان مقيما

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۶۸، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۳۷، المعتبر ۲: ۲۲۳- ۲۲۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۷۲ مسألة ۱۳۱، الغنية: ۸۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألة ۲۹۲.

(۳) التهذيب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۶، الاستبصار ۱: ۳۴۱ ح ۱۲۸۶، الوسائل ۶: ۳۹۹. أبواب التشهد ب ۵ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۰۰ ح ۳۷۴، الاستبصار ۱: ۳۴۱ ح ۱۲۸۴، الوسائل ۶: ۳۹۶. أبواب التشهد ب ۴ ح ۱.

(۵) الذكرى ۳: ۴۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۸

بمصر، و صنّف الفاخر فيه أيضا.

و بالجملة: فلا إشكال فى وجوب الشهادتين فى الركعة الثانية أيضا كالأخيرة.

و حينئذ يقع الكلام فى كيفية التشهد، و أنّه هل يجزى مطلق الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة بأيّة صورة وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، و هى الشهادة بالوحدانية، مع زيادة «وحده لا شريك له» الموجبة لتأكّدها، و الشهادة بالرسالة المشتملة على الشهادة بالعبودية أيضا، بأن يقول: أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله؟

و التحقيق أن يقال: إنّ إضافة «وحده لا شريك له» لا مدخل لها فى تحقق الشهادة بالوحدانية، ضرورة أنّ هذه الزيادة لا توجب إلّا تأكّد تلك الشهادة، كما أنّ إضافة «عبده» فى الشهادة بالرسالة لا مدخل لها فيها أصلا، و لا يوجب تأكيدا أيضا.

و حينئذ فما ورد فى الأخبار الكثيرة من أنّه يجزى فى التشهد الشهادتان، أو أنّه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته «۱»، لا يدلّ على أزيد من الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة، بأىّ نحو تحقّقتا، و يدلّ على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّ محمّدا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فلا يعيد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» «۲».

هذا، و لكن يمكن أن يقال بانصراف الشهادتين الواردتين فى تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس فى مقام العمل، و رواية الحسن لا تنافى ذلك، لأنّها

(١) الوسائل ۶: ٣٩٧ و ٣٩٨. أبواب التشهد ب ۴ ح ٢ و ۶.

(٢) التهذيب ٢: ٣۵۴ ح ١۴۶٧ و ج ١: ٢٠۵ ح ۵٩۶، الاستبصار ١: ۴٠١ ح ١۵٣١، الوسائل ٧: ٢٣۴. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ۶.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ٢٨٩

مسوقة لبيان حكم آخر، و هو صحة الصلاة إذا وقع الحدث بعد التشهد، و بطلانها إذا وقع قبله، فلا يستفاد منها كفاية مجرّد الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة.

و يؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحة محمّد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: التشهد فى الصلاة؟ قال: مرتين. قال: قلت: و كيف مرتين؟ قال:

«إذا استويت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثمَّ تنصرف» «١».

و لكن الرواية فى غاية الاضطراب، لأنّه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد فى الصلاة سؤالا تامّا، بل يحتاج إلى ضميمة، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد فى الصلاة، و يحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، و إنّه هل تكفى شهادة واحدة، أو أنّه تجب الشهادتان؟ كما أنّه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مرّة أو مرتين.

و لا يخفى أنّ ظاهر كلمة مرتين الواردة فى الجواب هو الدفعتان فى مقابل دفعة واحدة، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، و يبعد أن يكون المقصود بها الشهادتين فى مقابل شهادة واحدة، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثانى.

ثمَّ إنّ سؤاله ثانيا المشتمل على قوله: «و كيف مرتين» مضطرب أيضا، فإنّ الجمع بين كلمة مرتين و كلمة كيف ممّا لا وجه له، إلّا أن يكون غرضه أنّ التشهد الذى حكم بوجوبه مرتين ما كيفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حمله على التشهد الأخير بقرينة قوله: «ثمَّ تنصرف».

و كيف كان، فالرواية مضطربة جدّا، و الانصاف أنّ رفع اليد عن ظاهر الأخبار الدالة على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصا بعد ما عرفت من

(١) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩، الاستبصار ١: ٣۴٢ ح ١٢٨٩، الوسائل ۶: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ٢٩٠

عدم مدخلية الزيادتين فى حقيقة الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة، كما أنّ الفتوى بكفايتهما مطلقا أيضا كذلك، فالأحوط الذى لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس فى كيفية التشهد.

و يجب بعد الشهادتين الصلاة على النبى و آله، و الظاهر أنّه لا خلاف فيه، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه «١»، و لكن خالفنا فى ذلك جمهور العامة، فإنّ المحكىّ عن أبى حنيفة و مالك أنّهما استحبّا الصلاة على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لكن ذهب الشافعى إلى وجوبه فى خصوص التشهد الأخير «٢»، هذا فى الصلاة على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و أمّا الصلاة على آله فلم يقل بوجوبها من العامة إلّا البويحى من أصحاب الشافعى، و أحمد فى إحدى الروايتين، و قال الشافعى: إنّه يستحبّ «٣».

و يدلّ على ما ذكرنا- مضافا إلى الإجماع و الأخبار الواردة من طرق الإمامية «۴»- ما ذكره فى المعتبر، من أنّهم رووا عن عائشة قالت: سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول: «لا تقبل صلاة إلّا بطهور و بالصلاة علىّ». و رووه عن فضالة بن عبيد الأنصارى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال: «إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربّه عزّ و جلّ و الثناء عليه، ثمَّ ليصلّ على النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۵»، و روى كعب بن عجرة قال: كان

(۱) الغنية: ۸۰، الخلاف ۱: ۳۷۳ مسألة ۱۳۲، المسائل الناصريات: ۲۲۸- ۲۲۹، تـذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۲ مسألة ۲۹۳، المنتهى ۱: ۲۹۳، جامع المقاصد ۲: ۳۱۹، مستند الشيعة ۵: ۳۲۹، جواهر الكلام ۱۰: ۲۵۳، المعتبر ۲:
۲۲۶، كشف اللثام ۴: ۱۱۹، الذكرى ۳: ۴۰۶.

(۲) المجموع ۳: ۴۶۵ و ۴۶۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۱۴، الشرح الكبير ۱: ۶۱۳- ۶۱۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۲ مسألة ۲۹۳.

(۳) المجموع ۳: ۴۶۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۱۶، الشرح الكبير ۱: ۶۱۶، المعتبر ۲: ۲۲۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۳ مسألة ۲۹۴.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۴۰۷ أبواب التشهد ب ۱۰.

(۵) سنن البيهقى ۲: ۱۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۱

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول فى صلاته: «اللهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد كما صلّيت على إبراهيم إنّك حميد مجيد» «۱»، و روى جابر الجعفى عن أبى جعفر، عن ابن مسعود الأنصارى قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «من صلّى صلاة و لم يصلّ فيها علىّ و على أهل بيتى لم تقبل منه» «۲». «۳»

و يدلّ على وجوب الصلاة على النبى صلّى اللّه عليه و آله الآية الشريفة الآمرة «۴» بالصلاة عليه، بضميمة الإجماع على عدم وجوب الصلاة عليه فى غير حال الصلاة، و على عدم وجوبها فى حالها فى غير التشهد أيضا، فالإجماع يكون مقيّدا للآية لا أنّه يوجب صرف الأمر الظاهر فى الوجوب عن ظاهره، و الحمل على الاستحباب، إذ لا وجه للحمل عليه مع عدم الدليل على جواز الترك فى حال الصلاة أيضا، مضافا إلى وجود الدليل على الوجوب كالإجماع، و الأخبار التى منها موثّقة عبد الملك بن عمرو الأحول عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «التشهد فى الركعتين الأوّلتين الحمد للّه أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، اللهم صلّ على محمّد و آل محمّد، و تقبّل شفاعته و ارفع درجته» «۵». و اشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضرّ بالاستدلال بها على الوجوب، بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه كما هو واضح.

و بالجملة: فالإشكال فى وجوب الصلاة على النبى و آله ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب بعد الركعة الثانية و الأخيرة، هو

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۱۴۷، سنن أبى داود ۱: ۲۵۷ ح ۹۷۶ و ۹۷۸.

(۲) سنن الدار قطنى ۱: ۲۸۱ ح ۱۳۲۸.

(۳) المعتبر ۲: ۲۲۶- ۲۲۷.

(۴) الأحزاب: ۵۶.

(۵) التهذيب ۲: ۹۲ ح ۳۴۴، الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۲

الشهادتان و الصلاة على النبى و آله، و أمّا باقى الأذكار فهى مستحبة، و أكملها ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱»، و أمّا السلام على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و على الأنفس، و العباد الصالحين، كما فى التحيّات المنقولة عن العامة «۲» على اختلافها، فلا يجوز أصلا، لأنّه يوجب الخروج عن الصلاة كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهّد

لو نسى التشهد الأول، و لم يتذكّر إلّا بعد القيام، فإن كان ذلك قبل الركوع يجب عليه أن يرجع للتشهد، فيجلس و يتشهد ثمّ يأتى بما

یترتب علیه من الأفعال و لا شیء علیه، و إن کان ذلک بعد الدخول فی رکوع الرکعة الثالثة، فلیس له أن یرجع بل یتمّ الصلاة، و علیه قضاء التشهد و سجدتا السهو.

و یدلّ علی ما ذکرنا مضافا إلی تطابق الفتاوی علیه «۳»، الروایات الکثیرة الواردة فی المسألة.

منها: روایة فضیل بن یسار عن أبی جعفر علیه السّلام قال: فی الرجل یصلّی الرکعتین من المکتوبة ثمَّ ینسی فیقوم قبل أن یجلس بینهما، قال: «فلیجلس ما لم یرکع و قد تمّت صلاته، و إن لم یذکر حتّی رکع فلیمض فی صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتین و هو جالس» «۴».

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

(۲) راجع ۲: ۲۸۶.

(۳) الغنیة: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۳۶۶ مسألة ۱۲۴ و ص ۴۵۲ مسألة ۱۹۷، الکافی فی الفقه: ۱۴۹، السرائر ۱: ۲۵۷، تذکرة الفقهاء ۳: ۳۳۹، جواهر الکلام ۱۱: ۲۸۴، کشف اللثام ۴: ۴۳۳.

(۴) الکافی ۳: ۳۵۶ ح ۲، التهذیب ۲: ۳۴۵ ح ۱۴۳۱، الوسائل: ۶- ۴۰۵. أبواب التشهد ب ۹ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۹۳

و منها: روایة علیّ بن أبی حمزة البطائنی الکوفی الواقفی قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إذا قمت فی الرکعتین الأوّلتین و لم تتشهد فذکرت قبل أن ترکع فاقعد فتشهد، و إن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک کما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتین لا رکوع فیهما، ثمَّ تشهد التشهد الذی فاتک» «۱».

و منها: روایة محمّد بن علیّ الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یسهو فی الصلاة فینسی التشهد؟ قال: «یرجع فیتشهد»، قلت: أ یسجد سجدتی السهو؟

فقال: لا، لیس فی هذا سجدتا السهو» «۲». و لکنّها محمولة بقرینة سائر الروایات علی ما إذا تذکّر قبل الدخول فی رکوع الرکعة الثالثة.

و منها: روایة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا قمت فی الرکعتین من الظهر أو غیرها فلم تتشهد فیهما، فذکرت ذلک فی الرکعة الثالثة قبل أن ترکع فاجلس فتشهد و قم فأتمّ صلاتک، فإن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک حتی تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتی السهو بعد التسلیم قبل أن تتکلّم» «۳».

و منها: روایة ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یصلّی الرکعتین من المکتوبة فلا یجلس فیهما حتی یرکع؟ فقال: «یتمّ صلاته ثمَّ یسلّم و یسجد سجدتی السهو و هو جالس قبل أن یتکلّم» «۴».

و منها: روایة أبی بصیر قال: سألته عن الرجل ینسی أن یتشهد؟ قال:

«یسجد سجدتین یتشهد فیهما» «۵». هذا، و لکنّها محمولة علی ما إذا تذکّر ذلک بعد

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۷، التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۳۰، الوسائل ۸: ۲۴۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۲۶ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۲، الاستبصار ۱: ۳۶۳ ح ۱۳۷۶، الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب التشهد ب ۹ ح ۴.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۸، التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۲۹، الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب التشهد ب ۹ ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۰ و ج ۲: ۱۵۹ ح ۶۲۴، الاستبصار ۱: ۳۶۳ ح ۱۳۷۵، الوسائل ۶: ۴۰۲. أبواب التشهد ب ۷ ح ۴.

(۵) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۱، الوسائل ۶: ۴۰۳. أبواب التشهد ب ۷ ح ۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۹۴

الدخول فى الركوع. إلى غير ذلك من الأخبار «۱».

ثمّ إنّك عرفت أنّ الفتاوى متطابقة على وجوب قضاء التشهد، و الإتيان بسجدتى السهو معا، فيما لو تذكّر بعد الركوع، مع أنّ الروايات المتقدمة خالية عن الدلالة على وجوب القضاء، نعم يمكن أن يقال بدلالة رواية أبى بصير على ذلك، بناء على أن يكون المراد بقوله: «يتشهد فيهما» هو قضاء التشهد المنسى، لا التشهد الذى هو جزء من سجدتى السهو.

و لكنّها بعد ذلك تخالف الفتاوى أيضا، من حيث أنّ مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسى بعد السجدتين للسهو، و مقتضى الفتاوى العكس، و إنّه يجب أولا بعد الفراغ من الصلاة قضاء التشهد، ثمّ الإتيان بالسجدتين، فالرواية مخالفة للفتاوى على أىّ تقدير.

و من هنا يظهر الإشكال فى دلالة رواية علىّ بن أبى حمزة المتقدمة على وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن يكون المراد بقوله: «ثمّ تشهد.»، هو تشهد السجدتين، غاية الأمر أنّه ينوى به التشهد الذى فاته، و عليه فتكون أيضا مخالفة للمشهور.

و كيف كان، فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور فى الجوامع الأوليّة، دالّ على هذا الحكم، غاية الأمر أنّه لم يضبط فى الجوامع الثانوية التى بأيدينا، و الاستدلال على ذلك بإطلاق قوله عليه السّلام فى صحيحة ابن سنان: «إذا نسيت شيئا من الصلاة ركوعا أو سجودا أو تكبيرا ثمّ ذكرت فاقض الذى فاتك سهوا» «۲» و قوله عليه السّلام فى صحيحة حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۴۰۱ الباب ۷.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۷، التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۰، الوسائل ۸: ۲۳۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۷ و ص ۲۴۴ ب ۲۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۵

رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشىء منها ثمّ يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضى ذلك بعينه»، فقلت: أ يعيد الصلاة؟ فقال: «لا» «۱». ممّا لا يتمّ بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصا بعد عدم إمكان الالتزام به فى موردهما كما لا يخفى، هذا كلّه فى التشهد الأول.

و أمّا لو نسى التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات:

منها: رواية محمّد بن علىّ الحلبى المتقدمة الشاملة بإطلاقها لما إذا نسى التشهد الأخير.

و منها: إطلاق رواية أبى بصير المتقدمة.

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام، فى الرجل يفرغ من صلاته و قد نسى التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد و إلّا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه» و قال: «إنما التشهد سنّة فى الصلاة» «۲».

هذا، و المراد من السنة هو ما ثبت وجوبه بالسنّة مقابل الفرض، و هو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنّة فى مقابل الوجوب، و ذكره إنما هو بملاحظة أنّه حيث يكون التشهد سنّة، فلا يلزم من الإخلال به سهوا بطلان الصلاة، و يمكن أن يقال: بدلالة هذه الرواية على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسى التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

و منها: رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نسى الرجل التشهد فى الصلاة فذكر أنّه قال: بسم اللّه فقط فقد جازت صلاته، و إن لم يذكر شيئا من التشهد أعاد الصلاة» «۳». و لكن هذه الرواية بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، و أمّا

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۰ ح ۵۸۸، الوسائل ۸: ۲۰۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۷ ح ۶۱۷، الوسائل ۶: ۴۰۱. أبواب التشهد ب ۷ ح ۲.

(۳) الاستبصار ۱: ۳۴۳ ح ۱۲۹۳ و ص ۳۷۹ ح ۱۴۳۷، التهذيب ۲: ۱۹۲ ح ۷۵۸، الوسائل ۶: ۴۰۳. أبواب التشهد ب ۷ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۶

الروايات المتقدمة فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثمَّ إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلّا مع الإتيان بالسلام.

و حينئذ فمرجع ذلك إلى أنّ السلام لا يكون مفوّتا لمحلّ التشهد، و لا يكون كالركن، حيث عرفت أنّه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، و يظهر ذلك من الشيخ فى المبسوط، حيث قال: التشهد فى الصلاة فرض واجب للأول و الثانى فى الثلاثية و الرباعيات، و فى كلّ ركعتين فى باقى الصلوات، فمن تركهما أو واحدا منهما متعمّدا فلا صلاة له، و من تركهما أو واحدا منهما ناسيا حتّى فرغ من الصلاة قضاهما بعد التسليم، و أعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاه، و ليس عليه تسليم بعده «۱». انتهى.

و المراد بقوله: «قضاهما» ليس هو القضاء المصطلح، حتّى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرّد الإتيان به، لكنّه ينافى ذلك ما ذكره فى موضع آخر من المبسوط حيث قال: و من نسى التشهد الأخير حتّى يسلّم قضاه بعد التسليم أىّ وقت كان «۲». انتهى.

و حينئذ فمقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنية الأداء، و لا القضاء، ثمَّ التسليم، و إن كان يظهر من غيره كالسيّد فى جمل العلم و العمل، و ابن البرّاج فى شرحه، وجوب الرجوع و الإعادة «۳».

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۵.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۲.

(۳) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۶، المهذّب ۱: ۱۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۷

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم

اشارة

و فيه جهات من الكلام:

الجهة الأولى: التسليم فى آخر الصلاة

لا إشكال فى استمرار عمل المسلمين على التسليم فى آخر الصلاة، و لا فرق فى ذلك بين الإمامية و غيرهم، كما يستشعر بل يستظهر ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة فى الأبواب المتفرّقة، كبعض الأخبار الواردة فى حكم الشكّ فى الركعتين الأخيرتين «۱»، و فى نسيان التشهد «۲» كما عرفت، و فى قضاء الصلوات الفائتة «۳»، و فى تقديم سجود السهو عليه أو تأخيره عنه «۴»، و فى غير ذلك من الموارد الكثيرة

---

(۱) راجع الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل. ب ۸ ح ۱ و ۳ و ص ۲۴۵ ب ۲۶ ح ۴ و ۵، و ج ۶ ص ۴۰۲- ۴۰۳، ۴۰۴.

أبواب التشهد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۸.

(۲) راجع الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل. ب ۸ ح ۱ و ۳ و ص ۲۴۵ ب ۲۶ ح ۴ و ۵، و ج ۶ ص ۴۰۲- ۴۰۳، ۴۰۴.

أبواب التشهد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۸.

(۳) الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

(۴) راجع الوسائل ۸: ۲۰۷ أبواب الخلل ب ۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۹۸

التی لا یبقی للناظر فیها الارتیاب فی کون التسلیم فی آخر الصلاة أمرا مفروغا عنه بین الإمامیة فی مقام العمل.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أی استمرار المسلمین فی مقام العمل، یکشف عن مداومة النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک.

و بالجملة: فاستقرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و المسلمین بعده ممّا لا یکاد یمکن إنکاره.

الجهة الثانیة: صیغة التسلیم

إنّ لکیفیة التسلیم ثلاث صیغ معروفة بین العامة و الخاصة، و قد عرفت أنّ الأولیین منها داخلتان فی تحیّات التشهد عندهم، بل عن الشافعی وجوبهما کوجوب قول التحیّات للّه «۱»، و لکن ظاهرهم الاتّفاق علی الإتیان بهما قبل الشهادتین، و الصلاة علی النبی و آله «۲»، و قد ظهر لک «۳» أنّ ذلک یوجب الخروج عن الصلاة عند الإمامیة.

و الظاهر أنّ التسلیم عندهم «۴» هی الصیغة الأخیرة المعروفة، کما أنّه ربما یستفاد ذلک من روایة أبی بصیر الطویلة المشتملة علی تحیّات التشهد، علی النحو الأکمل، حیث إنّه قال فیها بعد ذکر التحیّات المتضمّنة لقول السلام علیک أیّها النبی.، و السلام علینا و علی.: «ثمّ تسلّم» «۵»، فإنّ ظاهرها أنّ التسلیم لیس

---

(۱) راجع ۲: ۲۸۶.

(۲) راجع ۲: ۲۸۶.

(۳) راجع ۲: ۲۸۶.

(۴) المجموع ۳: ۴۷۵- ۴۷۶، المغنی لابن قدامة ۱: ۶۲۶، الشرح الکبیر ۱: ۶۲۶، تذکرة الفقهاء ۳: ۲۴۵ مسألة ۳۰۱.

(۵) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۳، الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۹۹

هی الصیغتین الأولیین، بل هما من تحیّات التشهد، غایة الأمر أنّ محلّهما إنما هو بعده.

و التحقیق فی هذا المقام أن یقال: إنّه لا إشکال فی أنّ صیغة التسلیم الأولی لا تکون تسلیما مخرجا عن الصلاة، کما أنّه لا إشکال فی استحبابه و عدم وجوبه، إنما الکلام فی الصیغتین الأخیرتین، و إنّه هل یتحقق الخروج بالأخیرة منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بکلّ واحدة منهما؟ وجوه.

و التتبع فی الروایات یقضی بکون المراد بالتسلیم المعتبر فی صحة الصلاة هو خصوص الصیغة الأخیرة، و هی قول السلام علیکم.

منها: روایة أبی بصیر المتقدمة.

و منها: روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن الصادق علیه السّلام الواردة فی حکایة فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و إتیانه بصلاة الخوف فی غزوة ذات الرقاع المشتملة علی قوله علیه السّلام: «ثمّ استتمّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قائما فصلّوا لأنفسهم رکعة، ثمّ سلّم بعضهم علی بعض»- إلی أن قال:- «ثمّ جلس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فتشهد ثمّ سلّم علیهم» «۱».

و منها: روايـة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام الواردة فى كيفية صـلاة الخوف أيضا حيث قال عليه السّـلام: «يقوم الإمام و تجيء طائفة من أصحابه»- إلى أن قال:- «ثمَّ يجلس الامام فيقومون هم فيصلّون ركعة أخرى ثمَّ يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه» «۲».

و منها: بعض الروايات الأخر الواردة فى صلاة الخوف أيضا «۳».

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۹۳ ح ۱۳۳۷، الكافى ۳: ۴۵۶ ح ۲، التهذيب ۳: ۱۷۲ ح ۳۸۰، الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۴۵۵ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۷۱ ح ۳۷۹، المقنع: ۱۳۰، الوسائل ۸: ۴۳۷. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲ ح ۴.

(۳) راجع الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۰

و منها: رواية المعراج المشتملة على بيان أفعال الصلاة المتضمّنة لقوله صلّى اللّه عليه و آله:

«فقال لى- يعنى جبرئيل- يا محمّد: صلّ عليك و على أهل بيتك، فقلت: صـلّى اللّه علىّ و على أهل بيتى و قد فعل، ثمَّ التفت فإذا أنا بصفوف من الملائكة و النبيّين و المرسلين، فقال لى: يا محمّد سلّم، فقلت: السلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته» «۱».

و منها: بعض الروايات الواردة فى كيفية تسليم المنفرد و الإمام و المأموم، المذكورة فى الوسائل فى الباب الثانى من أبواب التسليم.

و بالجملة: فلا إشكال بل و لا خلاف بين المسلمين، فى أنّ المراد من التسليم متى أطلق هو قول: السلام عليكم.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ الصـيغة الثانية، و هى السـلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، هل تكون مخرجة و محلّلة لما حرّمته الصـلاة أم لا؟ فنقول:

الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة:

منها: روايـة الحلبى قال: قال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: كلّ ما ذكرت اللّه عزّ و جلّ و النبى صـلّى اللّه عليه و آله فهو من الصـلاة، و إن قلت: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين فقد انصرفت» «۲».

و منها: روايـة أبى كهمس عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قال: سألته عن الركعتين الأوّلتين إذا جلست فيهما للتشـهد فقلت و أنا جالس: السـلام عليـك أيّهـا النبى و رحمـة اللّه و بركـاته، انصـراف هو؟ قال: «لا، و لكن إذا قلت: السـلام علينا و على عباد اللّه الصالحين فهو الانصراف» «۳».

---

(۱) علل الشرائع: ۳۱۲ الباب ۱، ح ۱، الكافى ۳: ۴۸۲- ۴۸۵ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۶. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ذ ح ۱۰.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۷ ح ۶، التهذيب ۲: ۳۱۶ ح ۱۲۹۳، الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسليم ب ۴ ح ۱.

(۳) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۴، التهذيب ۲: ۳۱۶ ح ۱۲۹۲، السرائر ۳: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسليم ب ۴ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۱

و منها: رواية ميسرة عن أبى جعفر عليه السّـلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك و تعالى جدّك، و إنما هو شيء قالته الجنّ بجهالة فحكى اللّه عنهم، و قول الرجل: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» «۱».

و منها: مرسـلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربّك و تعالى جدّك، و هذا شيء قالته الجنّ بجهالة، فحكى اللّه عنها، و بقوله: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين يعنى فى التشهد الأول» «۲».

و منهـا: مـا فى عيون الأخبار بإسـناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السّـلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و لا يجوز أن تقول فى التشهد الأول السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت» «۳».

و منها: رواية أبى بصير الطويلة المشتملة على قوله عليه السّلام: «ثمّ قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام على أنبياء اللّه و رسله، السلام على جبرئيل و ميكائيل و الملائكة المقرّبين، السلام على محمّد بن عبد اللّه خاتم النبيّين لا نبىّ بعده، و السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، ثمّ تسلّم» «۴».

و منها: رواية أخرى لأبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا نسى الرجل أن يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة و قال: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين فقد فرغ من صلاته» «۵».

و منها: رواية ثالثة لأبى بصير أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت إماما

(۱) الخصال: ۵۰ ح ۵۹، الوسائل ۷: ۲۸۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۹ ح ۱، و فى الوسائل «ثعلبة بن ميسّر».

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۱ ح ۱۱۹۰، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۲.

(۳) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳.

(۴) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

(۵) التهذيب ۲: ۱۵۹ ح ۶۲۶، الوسائل ۶: ۴۲۳. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۲

فإنّما التسليم أن تسلّم على النبى عليه و آله السلام، و تقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثمّ تؤذن القوم و تقول و أنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، و كذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، مثل ما سلّمت و أنت إمام، فإذا كنت فى جماعة فقل مثل ما قلت، و سلّم على من على يمينك و شمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك، و لا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد» «۱».

و ينبغى أولا بيان المراد ممّا ورد من أنّ تحريم الصلاة التكبير، و تحليلها التسليم «۲»، فنقول: إنّه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بكون التسليم محلّلا، إنّه حيث يكون الشروع فى الصلاة موجبا لحرمة قطعها، و الإتيان بشىء ممّا ينافيها، فالتسليم الذى هو آخر أفعال الصلاة، يحلّل جميع ما حرّمته الصلاة بالحرمة التكليفيّة، لحصول الفراغ به عنها.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه لا يكاد يجرى فى الصلاة النافلة، لأنّ قطعها و الإتيان بالمنافيات فى أثنائها، لا يكون محرّما إجماعا «۳»، فلم يكن الشروع فيها موجبا للحرمة حتّى ترتفع بالتسليم.

ثانيهما: أن يكون المراد بتحليل التسليم هو التحليل الوضعى، بمعنى أنّ الإتيان به يوجب أن لا يكون فعل المنافيات مضرّا بصحة الصلاة، و مانعا عن انطباق عنوانها على المأتىّ به من الأفعال، فى مقابل ما إذا وقع شىء منها فى

(۱) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۹، الاستبصار ۱: ۳۴۷ ح ۱۳۰۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۸.

(۲) الكافى ۳: ۶۹ ح ۲، الفقيه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الوسائل ۶: ۴۱۵ و ۴۱۷. أبواب التسليم ب ۱ ح ۱ و ۸.

(۳) نهاية الأحكام ۱: ۵۲۲، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۱، جامع المقاصد ۲: ۳۵۸، كشف اللثام ۴: ۱۸۴، روض الجنان: ۳۳۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۳

أثناء الصلاة.

و ذلك إمّا لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذ مضرّا بتحققه، فكونه محلّلا إنما هو لكونه آخر أفعال الصلاة، و إمّا لكون التسليم نظير ما به يتحقق الإحلال فى الإحرام فى الحج، أو العمرة.

فإنّ المصلّى بمجرّد دخوله فى الصلاة يتحقق له الإحرام أيضا، لا لمجرّد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الإحرام الذى هو أمر اعتبارى، حاصلا له فى مقام الخضوع و الخشوع فى مقابل الحقّ جل و علا، كالإحرام فى باب الحج المنعقد ب: «لبّيك.».

و حينئذ فكما أنّ الحلق و التقصير اللّذين يتحقق بهما الإحلال، مع كونهما منافيين لحقيقة الإحرام، جعلا محلّلين له، كذلك التسليم فى آخر الصلاة يكون محللا للإحرام الصغير المتحقق فى الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجا عنها، منافيا لها.

و يؤيده أنّه من كلام الآدميّين ليس له مدخلية فى حقيقة الصلاة الراجعة إلى الخضوع و الخشوع فى مقابل الحقّ، و حينئذ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم و بعد التشهد، فى منافاته لحقيقة الصلاة، و مرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أنّ التسليم لكونه كلاما آدميّا منافيا لحقيقة الصلاة، و لذا لو سلّم فى الأثناء تبطل صلاته، لأنّه جعل التسليم محللا لها، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، و به يتحقق الفراغ منها، فيجوز الإتيان بالمنافيات حينئذ.

و بالجملة: فالمشابهة التامّة المتحققة بين الإحرام الصغير، الذى يتحقق بالشروع فى الصلاة، و يحصل التحلّل منه بالفراغ منها، و بين الإحرام الكبير الموجود فى الحجّ، التى لا تكون بين الحج و سائر العبادات، تقتضى أن يكون المحلل

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۴

فيهما على نحو واحد، و سنخ فارد.

فكما أنّ المحلّل فى إحرام الحج مع كونه منافيا لحقيقة الإحرام جعل محلّلا له، فكذلك المحلّل فى الصلاة خصوصا مع ما عرفت من عدم الملائمة بين الصلاة التى هى الخضوع و الخشوع فى مقابل المولى، و بين السلام الذى هو من كلام الآدميّين، و قد عرفت أنّه لا منافاة بين كونه آخر أفعال الصلاة، و بين كونه كلام الآدميّين، و محلّلا لما حرّمه الدخول فى الصلاة، و يؤيد ما ذكرنا، الأخبار الكثيرة الواردة فى باب التسليم، المذكورة فى الوسائل، و قد نقل أكثرها فى الباب الأول من أبواب التسليم فراجع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المراد بالتسليم الذى كان محلّا للنزاع بين القدماء من الأصحاب، فى أنّه هل يكون واجبا أو مستحبّا، هى الصيغة الأخيرة، و هى «السلام عليكم»، و لم يكن فى كتبهم ذكر من تحقّقه بالصيغة الثانية، و هى «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» أصلا.

و لكن للشيخ قدّس سرّه فى كتاب المبسوط عبارة، ربما يظهر منها خلاف ذلك، حيث قال: و السادس: التسليم، ففى أصحابنا من جعله فرضا، و فيهم من جعله نفلا، ثمّ قال: و من قال من أصحابنا: إنّ التسليم سنّة، يقول إذا قال: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فقد خرج من الصلاة، و لا يجوز التلفّظ بذلك فى التشهد الأول، و من قال: إنّه فرض فبتسليمة واحدة يخرج من الصلاة، و ينبغى أن ينوى بها ذلك و الثانية ينوى بها السلام على الملائكة، أو على من فى يساره «۱»، انتهى.

و استفاد المحقّق من هذه العبارة، أنّ الشيخ قائل بوجوب السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و يجعله آخر الصلاة، و يشير بالاستحباب إلى قوله: السلام

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۵، ۱۱۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۵

عليكم و رحمة اللّه و بركاته، و لذا نسب إليه فى المعتبر هذا القول «۱».

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّه لا يستفاد هذا الفتوى من كلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذين كانوا متقدمين على الشيخ كالسيد المرتضى، و أبى الصلاح، و ابن أبى عقيل «۲»، و لا من المتأخّرين عنه إلى زمان المحقّق «۳»، فكلام الشيخ ممّا لا شاهد له أصلا.

مضافا إلى إمكان المناقشة فى استفادة ذلك من كلامه كما صرّح به الشهيد فى الذكرى، حيث قال: إنّ هذا- يعنى عبارة الشيخ-

تصريح منه بما نقلناه عن المفيد، من أنّ السلام علينا سنة و مخرج «۴».

هذا، و لكن ظاهر العبارة يعطى ما استفاد منها المحقّق، و أسنده إلى الشيخ من القول بوجوب «السلام علينا»، لأنّ هذا القول لو كان مستحبا عند القائل باستحباب التسليم، لكان اللازم عدم لزوم الإتيان به، و حينئذ فقد يؤتى و قد يترك، فيقع الإشكال فى صورة الترك فى المخرج عن الصلاة، مع أنّ ظاهر العبارة أنّ المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علينا» دائما، و هو لا ينطبق إلّا على القول بوجوبه كما لا يخفى.

و بالجملة: فما ذكره الشيخ على تقدير كون المراد به ما استفاد منه المحقّق، ممّا لا شاهد له فى كلمات الأصحاب المتقدّمين عليه، و المتأخّرين عنه إلى زمان المحقّق، حيث إنّه ذهب إلى أنّه لا يخرج من الصلاة إلّا بأحد التسليمين، إمّا السلام عليكم، أو السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و بأيّهما بدأ كان خارجا من الصلاة،

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۳۴.

(۲) المسائل الناصريات: ۲۱۲ مسألة ۸۲، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، و حكاه عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۱۷۴.

(۳) المراسم: ۶۹، الغنية: ۸۱، المهذّب ۱: ۹۵، السرائر ۱: ۲۳۱، الوسيلة: ۹۶.

(۴) الذكرى ۳: ۴۲۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۶

و يصير الآخر مندوبا.

و كيف كان، فاللّازم ملاحظة الأخبار المتقدمة الواردة فى المقام فنقول: أربع منها تدلّ على تحقق الانصراف، بقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، على اختلافها من حيث الإطلاق، و عدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثانى، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقة، و هى رواية الحلبى، و رواية ميسرة، و مرسلة الصدوق، و واحدة منها واردة فى خصوص التشهد الأول، و هى رواية أبى كهمس «۱».

و لا يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محلّلا، كصيغة السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لكونه من كلام الآدميّين، و منافيا للصلاة، و من الواضح أنّه لو وقع فى أثناء الصلاة شىء من المنافيات، تبطل الصلاة، و يتحقق الانصراف منها، و هذا لا يلازم اتصافها بالمحلليّة لو وقعت فى آخر الصلاة.

و بالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاة أمر، و كونه محلّلا أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاة، فتجب إعادتها بعد ذلك، و المحلّل ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول فى الصلاة، مع فرض صحتها، و الذى يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثانى، و المقصود هو العكس كما هو غير خفىّ.

و أمّا رواية الفضل بن شاذان «۲»، فظاهرها باعتبار تعليل النهى عن قول:

السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين بقوله: تحليل الصلاة التسليم، و إن كان ربما

---

(۱) الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسليم ب ۴ ح ۱ و ۲، و ص ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۲، و ج ۷: ۲۸۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۹ ح ۱.

(۲) الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۷

يعطى أنّ هذا القول أيضا من التسليم المحلّل، فيكون مفادها كونه محلّلا- كصيغة السلام عليكم، إذا وقع فى آخر الصلاة، إلّا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع فى الأثناء، و حصول البطلان به و لو لم يكن محلّلا- لما عرفت من كونه من كلام الآدميّين، و منافيا للصلاة.

يمكن أن يقال: بأنّه لا- يكون المقصود من الرواية بيان أنّه أيضا محلّل كالتسليم المحلّل، بل المقصود التشبيه بالتسليم المحلّل، فإنّه أيضا إذا وقع فى أثناء الصلاة، يتحقق بسببه الانصراف منها، لكونه منافيا لها، و من هذه الجهة جعل محلّلا كما عرفت. و حينئذ فلا يستفاد من الرواية كونه أيضا تسليما محلّلا فتدبّر.

و أمّا روايات أبى بصير «۱»، فالأولى منها ظاهرة فى أنّ السلام علينا لا يكون تسليما أصلا، كما أشرنا إليه سابقا، فهى من أدلة القول بالخلاف.

و أمّا الثانية منها فهى مضطربة، من جهة أنّ ظاهرها أنّه مع نسيان السلام إذا ولّى وجهه عن القبلة تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما يفيد إذا ولّى وجهه عن القبلة بعد التذكّر، و هو كما ترى.

و أمّا الثالثة منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلّفين، من الإمام، و المأموم، و المنفرد. أمّا الإمام، فتسليمه أن يسلّم على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و يقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و ينصرف بذلك من الصلاة، ثمّ يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيذان المأمومين بتمامية الصلاة، و حصول الفراغ منها.

و أمّا المصلّى المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غاية الأمر أنّه حيث يكون منفردا لا معنى للإيذان له بقوله: السلام عليكم.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲ و ص ۴۲۳ و ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱ و ب ۲ ح ۸.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۳۰۸

و أمّا المأموم المقتدى، فهو أيضا يسلّم مثل ما يسلّم لو كان إماما، ثمّ يسلّم على من على يمينه و شماله بقوله: السلام عليكم، لو كان على شماله أحد، سواء كان على يمينه أحد أم لم يكن، أو على خصوص من على يمينه، لو لم يكن على شماله أحد.

و حينئذ فيستفاد من الرواية أنّ قول: السلام عليكم لا يكون محلّلا و تسليما أصلا، بل إنما يقع مطلقا خارجا من الصلاة، و لا ارتباط له بها، غاية الأمر أنّه لو كان واجبا يكون واجبا مستقلا، و لو كان مستحبا يكون مستحبا كذلك، و يمكن أن يستفاد من الثانى التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

و بالجملة: فمفاد الرواية أنّ السلام المحلّل إمّا خصوص السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و يكون السلام على النبى صلّى اللّه عليه و آله مقدّمة له، و إمّا مجموع هذين التسليمين، أمّا «السلام عليكم» فلا- يكون محلّلا- بوجه، و هذا كما ترى ممّا لم يقل به الإمامية، فالرواية معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافا إلى أنّ الرواية تدلّ على أنّ السلام عليكم لا يكون من وظيفة المنفرد أصلا، مع أنّه خلاف ما صرّح به الأصحاب «۱»، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ قدّس سرّه، فلا مجال للاعتماد على الرواية، و يمكن أن يقال: بأنّها لا تكون بصدد بيان كيفية التسليم، و الفرق بين الإمام و المأموم و المنفرد من هذه الجهة، بل هى بصدد بيان التسليم من حيث الوحدة و التعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام و المنفرد، و بين المأموم، بأنّهما يسلّمان تسليمة واحدة دونه، فإنّه يسلّم تسليمتين إن كان على شماله أحد، و تسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد.

و لا ينافى ذلك ما فى الرواية، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبى، و «السلام علينا» الظاهر فى تماميتها، لما عرفت من أنّ السلام حيث كان مغائرا

---

(۱) راجع مستند الشيعة ۵: ۳۵۱ المسألة الثالثة، و كشف اللثام ۴: ۱۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۹

لحقيقة الصلاة، جعل محلّلا لها، فلا منافاة بين توقّف التحلّل عليه، و بين كونه خارجا عن حقيقة الصلاة، و لا يخفى أنّ الرواية أيضا غير خالية عن الاضطراب و سوء التعبير، من حيث التعبير بكلمة الانقطاع و غيرها.

ثمّ إنّ هنا رواية أخرى، و هى رواية أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: إنّى أصلّى بقوم، فقال: سلّم واحدة و لا تلتفت. قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام عليكم» «۱». و لا يخفى أنّ السؤال فى غاية الإجمال، و لا يعلم المراد منه إلّا بقرينة الجواب.

فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذى يصلّى بقوم، فأجابه عليه السّلام بقوله: سلّم واحدة، و ظاهره أنّه تجب تسليمة واحدة، خلافا لمن يقول من العامة بوجوب تسليمتين «۲»، كما أنّ المراد بقوله: «لا- تلتفت» هو النهى عن الالتفات إلى اليمين و اليسار، كما يقولون به أيضا «۳»، و التعرّض لكيفية التسليم فى الذيل قرينة على أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسليم كمّا و كيفا.

و كيف كان، فالرواية تدلّ بظاهرها على أنّ السلام إنما هو قول السلام عليك.، و السلام عليكم، و لكن قد عرفت أنّ السلام على النبى صلّى اللّه عليه و آله لا يكون سلاما و لا جزء له، فهذه الرواية أيضا لا تطابق الفتاوى.

و قد ظهر لك سابقا أنّ صيغة التسليم عند العامة كانت منحصرة فى الصيغة الأخيرة، و أمّا الصيغتان الأوليان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، و كانوا يقولون باستحبابهما قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعى إلى وجوبهما قبلهما «۴»،

---

(۱) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۹.

(۲) المجموع ۳: ۴۸۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۴۴ مسألة ۳۰۰.

(۳) المغنى لابن قدامة ۱: ۶۲۴، الشرح الكبير ۱: ۶۲۴، المجموع ۳: ۴۸۲.

(۴) راجع ۲: ۲۸۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۰

و لم يكن فرق عندهم فى ذلك بين التشهد الأول و الأخير.

و حينئذ فيظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمة هو الردّ عليهم، بأنّ السلام علينا.، يوجب الانصراف فى التشهد الأول، و كذا فى التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين، كما كان ذلك مستمرّا بينهم، فلا يكون المقصود منها كونه أيضا تسليما محلّلا، إذا وقع فى آخر الصلاة.

و مقتضى الاحتياط فى المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبى بكر الحضرمى، من الجمع بين السلام على النبى و بين السلام عليكم، و لو فصّل بينهما بالسلام علينا.، جاز، و لكن الأخذ بالاحتياط يقتضى خلافه.

الجهة الثالثة: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب

اعلم أنّ ذلك كان محلّ الخلاف بين العامة، فذهب الشافعى إلى أنّه ركن، و لا يخرج من الصلاة إلّا به، و وافقه على ذلك الثورى، و قال أبو حنيفة: الذى يخرج به من الصلاة أمر غير معيّن، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه، و هو ما ينافيها من سلام، أو كلام، أو حدث من ريح، أو بول، و لكنّ السنّة أن يسلّم، لأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يخرج به منها «۱».

و أمّا عند أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، فالمسألة أيضا محلّ خلاف، فالمحكىّ عن السيد المرتضى فى المسائل الناصرية، و فى المسائل المحمدية، القول بوجوب التسليم، يعنى السلام عليكم، و به قال أبو الصلاح، و سلّار، و ابن أبى

---

(۱) المجموع ۳: ۴۸۱، المحلّى ۳: ۲۷۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۵۱، الخلاف ۱: ۳۷۶ مسألة ۱۳۴، المعتبر ۲: ۲۳۳، المنتهى ۱: ۲۹۵- ۲۹۶.

عقيل، و ابن زهرة «۱»، و عن الشيخ فى التهذيب، و الاستبصار، و المبسوط، و المفيد فى بعض كلماته، القول باستحبابه «۲»، مع سبق السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و صرّح العلّامة فى التذكرة و المختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقا «۳»، و لم نجد مصرّحا بذلك غيره، و استدلّ عليه فيهما بأمور:

الأول: أصالة براءة الذمة عن الوجوب، و لا يخفى أنّه لا مجال للتشبّث بالأصل، فيما ثبت استقرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على الإتيان به فى الصلاة، كما نبّهنا على ذلك مرارا، لأنّ رفع اليد عن مثل ذلك تمسّكا بقبح العقاب من غير بيان ممّا لا وجه له، بعد كون عمله صلّى اللّه عليه و آله بيانا واضحا، خصوصا مع قوله صلّى اللّه عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۴»، على ما رواه الجمهور.

و بالجملة: لو ثبت استقرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على شيء كما فى المقام، مع عدم الدليل على الاستحباب، لا يجوز نفى وجوبه بالأصل، إذ لا يحكم العقل بذلك أصلا.

الثانى: إنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله لم يعلّم الأعرابىّ التسليم «۵»، و لو كان واجبا لبيّنه، لأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

هذا، و لا يخفى أنّ الأعرابىّ لم يكن جاهلا بكيفيّة الصلاة رأسا حتى كان محتاجا إلى بيانها عليه، بل الظاهر أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله علّمه منها ما لم يكن يعلّمه، فلعلّه كان عالما بوجوب التسليم، فلم يعلّمه النبى صلّى اللّه عليه و آله لذلك.

---

(۱) المسائل الناصريات: ۲۰۹، و نقله عن المحمدية و ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۱۷۴، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، المراسم: ۶۹، الغنية: ۸۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۲۰ ح ۱۳۰۶، الاستبصار ۱: ۳۴۶، المبسوط ۱: ۱۱۵- ۱۱۶، المقنعة: ۱۳۹.

(۳) تذكرة الفقهاء ۳: ۲۴۳ مسألة ۲۹۹، مختلف الشيعة ۲: ۱۷۵.

(۴) سنن البيهقى ۲: ۳۴۵.

(۵) صحيح البخارى ۱: ۲۱۶ باب ۱۲۲، ح ۷۹۳، سنن البيهقى ۲: ۳۷۲.

الثالث: قوله عليه السّلام «إنما صلاتنا هذه تكبير و قراءة و ركوع و سجود» و لم يذكر التسليم، و لو كان واجبا لكان داخلا فى الصلاة، و لأنّ المأمور به إنما هو الصلاة، فالإتيان بمسمّاها يخرج المكلّف عن العهدة «۱».

و فيه: أنّ التسليم على ما عرفت عبارة عمّا يكون منافيا لحقيقة الصلاة، غاية الأمر أنّه جعل محلّلا كالحلق و التقصير فى الإحرام و حينئذ فلا منافاة بين أن لا يكون من سنخ الصلاة التى حقيقتها الخضوع و الخشوع فى مقابل المعبود جلّ شأنه، و بين أن يكون واجبا و مخرجا عنها كما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسليمين ليس بواجب، فكذا الآخر. و فساد هذا الدليل على طريقة الإمامية واضح.

الخامس: إنّه لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلّل الحدث الناقض للطهارة بين الصلاة على النبى و آله و بينه، و التالى باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطية فظاهرة، لأنّ الحدث إذا وقع فى الصلاة أبطلها إجماعا، و أمّا بطلان التالى فللرواية «۲».

أقول: ما يدلّ على عدم بطلان الصلاة بتخلّل الحدث و وقوعه قبل التسليم روايتان:

الأولى: ما رواه أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم؟

قال: «تمّت صلاته» «۳».

الثانية: ما رواه عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام فى الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه فى السجدة الأخيرة و قبل أن يتشهد. قال: ينصرف فليتوضّأ فإن شاء رجع إلى المسجد و إن شاء ففى بيته و إن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثمّ

---

(۱) مختلف الشيعة ۲: ۱۷۵، عوالى اللئالى ۱: ۴۲۱ ح ۹۷.

(۲) مختلف الشيعة ۲: ۱۷۵، عوالى اللئالى ۱: ۴۲۱ ح ۹۷.

(۳) التهذيب ۲: ۳۲۰ ح ۱۳۰۶، الاستبصار ۱: ۳۴۵ ح ۱۳۰۱، الوسائل ۶: ۴۲۴. أبواب التسليم ب ۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۳

يسلّم، و إن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته». و رواه فى الكافى بإسناده عن عمر بن أذينة مثله، إلّا أنّه قال: «و إن كان الحدث بعد التشهد» «۱».

هذا، و لا يخفى أنّ المراد بالتسليم الذى أحدث الرجل قبله- كما فى الرواية الأولى- هو «السلام عليكم»، لأنّه الظاهر من إطلاقه، خصوصا بملاحظة ما عرفت منّا من تعيّنه له، و أنّ الصيغة الثانية كالصيغة الأولى من تحيّات التشهد، و حينئذ فلا يستفاد من الرواية استحباب السلام مطلقا، كما هو مراد المستدلّ، و كذا الرواية الثانية، فإنّها أيضا لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمة بعد الشهادتين، حتّى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسليم مطلقا مضرّا بصحة الصلاة، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمة «بعد التشهد»، كما فى الطريق الآخر.

و حينئذ يكون المراد وقوع الحدث قبل الصيغة الأخيرة، لأنّ غيرها من تحيّات التشهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضا على استحباب التسليم مطلقا.

و يمكن أن يجاب عمّا ذكرنا: بأنّ صيغة السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تكون من تحيات التشهد و آدابه، و لا تكون محللة و مخرجة، و إمّا أن تكون إحدى صيغتى التسليم، كصيغة «السلام عليكم»، فعلى الأول يصحّ ما ذكره العلّامة من استحباب التسليم مطلقا، لأنّ «السلام عليكم» يستفاد استحبابه من الرواية الدالة على عدم كون الحدث بعد التشهد و قبل التسليم مضرا بصحة الصلاة، و أمّا صيغة «السلام علينا»، فالمفروض إنّه من تحيات التشهد و آدابه، و منه يظهر صحة ما ذكره العلّامة بناء على الوجه الثانى أيضا، فإنّ

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۸ ح ۱۳۰۱، الاستبصار ۱: ۴۰۲ ح ۱۵۳۵، الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۴

مفروض الرواية وقوع الحدث بعد التشهد، و قبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالرواية تدلّ على مطلوبه مطلقا.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين- بعد حكمه بأنّ حمل الأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة، بوقوع الحدث بعد التشهد و قبل التسليم على وقوع الحدث بعد السلام الأول، و قبل السلام الأخير بعيد جدّا- أفاد فى وجه الجمع بين الأخبار الواردة فى الباب التى بعضها يدلّ على وجوب التسليم، و بعضها على كونه محلّلا، و منها ما يدلّ على أنّه إذا فرغ من التشهد الأخير تمّت صلاته، و منها ما يدلّ على أنّ الحدث بعد التشهد ليس مبطلا للصلاة، ما ملخّصه:

إنّ الذى يقوى فى النظر فى مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، و كونه محلّلا لكنّه خارج من أجزاء الصلاة، و جزء للمركّب المأمور به، و بعبارة أخرى، المأمور به مركّب من الصلاة و ما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمدا لم يأت بالمأمور به، و إن جاء بتمام أجزاء الصلاة، و قبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات التى حرّمت على المصلّى عمدا، فإنّه مقتضى كونه محلّلا.

و أمّا ارتكـاب بعضـها من غير اختيار فليس بمبطل من جهـة الأدلـة، و بعضـها الآخر مبطل، و إن كان من غير عمـد كزيادة ركعـة، أو ركوع، أو سـجدتين، كما أنّه قبل تماميـة التشـهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلا مطلقا كالحدث، و بعضـها يكون مبطلا إذا صدر عن عمد كالتكلّم.

و من الجائز أن تكون مانعيـة الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع فى أثناء الصـلاة لا بعدها، و قبل وجود المحلّل، و أمّا لو وقع بعد الصـلاة من غير عمد فلا يكون مبطلا، و إن كان قبل التسليم المحلّل، و بهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إنّ مـا ذكرت لا يلائم ما يـدلّ على أنّ آخر الصـلاة التسـليم، فإنّ الظاهر منه أنّه الجزء الأخير للصـلاة، كما أنّ التكبير جزؤها الأول.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۵

قلت: إطلاق آخر الشـيء على ما ليس جزء له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، و إن كان الظاهر من الأخبار المـذكورة كونه جزء أخيرا من الصـلاة، لكنّه لو جمع بينهـا و بين الأخبار الأخر، بالتصـرّف فى هـذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجا عن الجمع العرفى «۱»، انتهى.

و يرد على ما ذكره، من أنّ الصـلاة أحد جزئى المأمور به، و الجزء الآخر التسـليم، إنّه لو كان المراد أنّ هنا أمرا واحدا، تكون الصـلاة بعض متعلّقه، و لا تكون الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر مستقلّة، بل كانت متعلّقة لبعض الأمر الذى ينبسط على أجزاء متعلّقه.

فيردّه وضوح خلافـه عنـد المتشرّعة، ضـرورة أنّ الصـلاة عنـدهم تكون مأمورا بها مسـتقلّة، فلا بـدّ من أن يكون المراد أنّ هنا أمرين: أحـدهما تعلّق بنفس الصـلاة، و تكون هى تمام متعلّقه، و الآخر تعلّق بالمركّب منها و من السـلام، فيتعلّق بعضه بالصـلاة لانبساطه على أجزائه.

و حينئـذ نقول: إنّ الأخبار الواردة فى الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هى على طائفتين: الأولى: ما يـدلّ على أنّ التسـليم محلّل للصـلاة، و الثانيـة: ما يـدلّ على عـدم بطلانها بوقوع الحـدث قبل التسليم، لأنّ ما يـدلّ على وجوبه لا يكون مغائرا لما يدلّ على كونه محلّلا، كما أنّ ما يـدلّ على تماميـة الصـلاة بالتشـهد ليس مغائرا لما يـدلّ على عـدم بطلانها بوقوع الحـدث قبل التسـليم كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ الجمع بين الأخبار بالنحو الذى أفاده لا يستقيم، فإنّ القول بكون الحدث قبل التسـليم غير مضرّ بالصلاة، لعدم وقوعه فى أثنائها لتماميتها بالتشهد،

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۷۸- ۲۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۶

و إن كـان موافقـا للأخبـار الدالـة على هـذا المضـمون، إلّـا أنّه لا يلائم مع ما يـدلّ على كون التسـليم محلّلا، لأنّ ظاهره باعتبار إضافة التحليل إلى الصـلاة أنّه ما لم يسـلّم يكون الإتيان بشـيء من المنافيات مضـرّا بالصـلاة، و موجبا لبطلانها، فكيف يلائم ذلك مع القول بعـدم كون الحـدث قبل وجود المحلّل مبطلا كما هو ظاهر؟! و الحقّ فى مقام الجمع بين الأخبار أن يقال: إنّك عرفت أنّ اعتبار كون التسـليم محلّلا إنما هو لعدم كونه من سنخ الصلاة التى هى عبارة عن سنخ القراءة، و الركوع، و السجود، كما عرفت فى بعض الأخبار المتقدمة «۱»، لأنّه من كلام الآدميّين، و لا مناسبة بينه و بين التوجه إلى الخالق.

و بعبـارة أخرى التسـليم- باعتبار كونه منافيا لحقيقـة الصـلاة، و لـذا تبطل لو وقع فى أثنائها- جعل محلّلا من الإحرام الصـغير المتحقق بتكبيرة الإحرام الباقى إلى آخر الصـلاة، ففى الحقيقـة لا يكون من أجزاء الصـلاة، لعـدم كونه من سـنخها، كما أنّه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلّل بغيره.

و حينئذ فلا بأس فى التعبير بتمامية الصلاة بعد التشهد، كما أنّه يمكن أن لا يكون الحدث غير العمدى مضرّا بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لتحقق الفراغ من أجزاء الصلاة حقيقة، و إن توقّف التحلّل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحلّلية للصلاة كما لا يخفى.

و ربما يستدلّ على وجوب التسليم بما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «مفتاح الصلاة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» «۲».

و الإشكال فيه من جهة الإرسال لا يوجب القدح، بعد كون رواته من العامة موردا للوثاقة، و بعد اشتهار الاستدلال به، حتى ممّن لا يعمل بخبر الواحد، و لو

---

(۱) الوسائل ۶: ۴۱۷. أبواب التسليم ب ۱ ح ۱۰.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۱۰۱ ح ۲۷۵ و ۲۷۶.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۱۷

كان مسندا.

مضافا إلى أنّه مرويّ مسندا من طريق الإمامية أيضا «۱»، كما أنّ الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الرواية فى انحصار التحليل فى التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، و الوجه فيه إمّا أنّ التسليم حيث وقع خبرا فلا يجوز أن يكون أخصّ، فلا بدّ من أن يكون مساويا أو أعمّ، و إمّا أنّه مبتدأ مؤخّر، و التسليم خبر مقدّم، لأنّه عارض للتسليم لا العكس، و من المعلوم أنّ تقديم الخبر يفيد الحصر.

و بالجملة: لا مجال للمناقشة فيها، لا من حيث السند، و لا من حيث الدلالة.

ثمَّ إنّه ذكر السيد المرتضى قدّس سرّه فى الناصريّات فى جملة الأدلة على وجوب السلام و ردّ من يقول بعدم الوجوب كلاما هذا لفظه:

و ممّا يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا فى وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاة، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج ها هنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافية للصلاة كما يقول أبو حنيفة، و أصحابنا لا يجوّزون ذلك، فثبت وجوب السلام «۲»، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ المركب ما دام لم يتحقق أجزاؤه بأجمعها، لا يكون متحققا أصلا، و إذا حصلت يوجد ثمَّ ينعدم، و لا يتوقّف انعدامه على الخروج منه بشى‌ء آخر، بل يكفى فى ذلك مجرّد الفراغ من أجزائه، و حينئذ فما ذكره من أنّ الخروج من الصلاة واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاة عبارة عن نفس الأقوال

---

(۱) الكافى ۳: ۶۹ ح ۲، و فيه: «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: افتتاح الصلاة الوضوء و.»، و الفقيه ۱: ۲۳ ح ۶۸، و فيه: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «افتتاح الصلاة الوضوء، و.»، الوسائل ۶: ۴۱۵ و ۴۱۷. أبواب التسليم ب ۱ ح ۱ و ۸.

(۲) المسائل الناصريات: ۲۱۳ مسألة ۸۲.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۱۸

و الأفعال المعهودة المعلومة، إذ ما دام لم تتحقق تلك الأفعال و الأقوال لا تتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنّه إذا تحقّقت بأجمعها تحصل ثمَّ تنعدم، فلا يتوقّف الخروج منها على شى‌ء.

و بالجملة: فالتعبير بالدخول و الخروج و التكليف بهما لا يصح، لو كانت الصلاة عبارة عمّا ذكرنا، نعم يتمّ ذلك لو كانت عبارة عن التوجه إلى الخالق، و الخضوع، و الخشوع، فى مقابله الذى هو أمر يتحقق بمجرّد التكبير الذى هو إحرام للصلاة، و يستمرّ إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذى به يحصل التحلّل من إحرامها، كحصوله فى إحرام الحجّ و العمرة بالحلق أو التقصير.

و حينئذ فيصحّ التكليف بالخروج منها، إذ هى باقية ما دام لم يحصل التحلّل منها بالإتيان بشىء من المنافيات، فما أفاده السيد قدّس سرّه يؤيد ما ذكرنا فى معنى كون السلام محلّلا كما عرفت.

فروع

الفرع الأوّل: نسيان التسليم

إذا نسى التسليم، فذكر بعد الإتيان بشىء من المنافيات مطلقا عمدا أو سهوا، أو بعد فوت الموالاة و لو لم يأت بشىء من المنافيات، فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة.» «۱»، عدم بطلانها إلّا من ناحية الإخلال بشىء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، و التسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهة الإخلال به.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة، ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۹

و من أنّ بطلان الصلاة ليس من جهة ترك التسليم، بل من جهة الإتيان بالمنافى فى أثناء الصلاة، و المفروض كونه منافيا مطلقا و لو صدر سهوا.

هذا، و لا يخفى أنّ وقوعه فى أثناء الصلاة متوقّف على عدم سقوط السلام عن الجزئية، و إلّا فالمنافى قد وقع بعد الصلاة، لا فى أثنائها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافى فى الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، و استمرّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالاة، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذى هو الجزء الآخر للصلاة بباقى الأجزاء، فعدم صلاحية اللحوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه و بينها، بل لأجل فوات الموالاة المعتبرة عرفا فى الصلاة بالنسبة إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، و أتى بشىء من المنافيات كالاستدبار و نحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقى الأجزاء، لوقوع المنافى بينهما لا لفوات الموالاة.

ففى الصورة الأولى: لا ينبغى الإشكال فى صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سببا لعدم إمكان إلحاق السلام بباقى الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، و حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة، من جهة الإخلال بشىء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسة المذكورة فيه، إذا كان ذلك سهوا، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة فى المقام.

و أمّا الصورة الثانية: فيشكل الحكم بالصحة فيها، لأنّ الإخلال بالتسليم لم يكن مسبّبا عن السهو عنه فقط، بل عنه و عن الإتيان بالمنافى، لأنّه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقى الأجزاء، و إلّا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه

بجزئيته للصلاة، لعدم استمرار سهوه إلى حدّ فوت

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۲۰

الموالاة كما هو المفروض.

و حينئذ فليس هنا ما يدلّ على سقوط التسليم عن الجزئية حتّى يقال بأنّ مقتضاه وقوع المنافى بعد الصلاة، لا فى أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثمّ إنّه قد يقال فى وجه البطلان فى هذه الصورة: إنّه لا إشكال فى أنّ جزئيّة السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافى، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعا، و لازم ذلك وقوع المنافى فى أثناء الصلاة، فتبطل الصلاة من جهته، لأنّ المفروض إنّه مناف مطلقا عمدا و سهوا.

و أجاب عنه بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا معنى لإسقاط الجزئية بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو و الإغماض، و تقبل الناقص مكان التام، و لو فرضنا أنّ مقتضى قولهم: «لا- تعاد»، جعل المركب الناقص فى حق الساهى كما هو الظاهر منه، و فرغنا عن إمكان ذلك عقلا، كما قرّر فى الأصول، فاللّازم أنّ الجزئية تكون ساقطة فى حق من يسهو عنه، و يستمرّ سهوه فى علم اللّه تعالى إلى مضىّ محلّ التدارك، فوقوع الحدث بعد سهوه عن التسليم كاشف عن عدم كونه جزء من أوّل الأمر.

نعم لو قلنا بعدم إمكان تخصيص الساهى بتكليف، و حملنا قولهم عليهم السّلام:

«لا- تعاد» على العفو عمّا هو عليه، يمكن أن يقال: إنّ العفو إنما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، و أمّا من حيث وقوع المنافى المطلق فى الأثناء فلا يدلّ على العفو، و لعل هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدّس سرّه فى حاشية نجاة العباد «۱»، انتهى موضع الحاجة.

و أنت خبير بأنّ السهو المقارن لإيقاع المنافى و السهو غير المقارن له، لا

---

(۱) نجاة العباد (مع تعليقة المجدّد الشيرازى): ۱۵۰، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۸۳.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۲۱

يكونان فردين من السهو، لأنّ حيثية المقارنة لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقة السهو أصلا، فلو فرض أنّ شخصا سهى عن التسليم فى مدّة قليلة، بحيث لم يفت الموالاة، و لم يأت بشىء من المنافيات، و شخصا آخر سهى عنه فى هذه المدة، غاية الأمر أنّه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم فى مدّة قليلة غير مانعة عن صلاحيّة لحوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثانى دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينهما من الحيثية الراجعة إلى ترك التسليم فى مدّة قليلة أصلا، و المفروض أنّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقا و لو سهوا، فلا وجه لصحة صلاة الثانى، فالتحقيق فى المسألة ما ذكرناه من الفرق بين الصورتين.

و مجمل الكلام فى بيانه: أنّ بطلان الصلاة من جهة ترك التسليم إنما هو فيما لو ترك فى المحلّ الذى لو أتى به فى ذلك المحلّ لكان قابلا للحوقه بسائر الأجزاء، و اتصافه بوصف الجزئية للصلاة، و مفاد حديث «لا تعاد» أنّ تركه فى ذلك المحلّ لو كان مسبّبا عن سهو و ذهول، لما كان ذلك مضرّا بصحة الصلاة.

و حينئذ فنقول: إنّ تركه سهوا- فى المحلّ الذى لو أتى به فيه، لكان قابلا لوقوعه جزء من الصلاة- إنما يتحقق باستمرار السهو فى جميع تلك المدّة، ضرورة أنّ السهو فى آن واحد لا يوجب تركه فى محلّه، و لذا لا إشكال فى وجوبه لو سهى عنه، و تذكّر قبل فوت الموالاة، و قبل الإتيان بالمنافى، و لا إشكال فى أنّ استمرار السهو إنما هو فى الصورة الأولى دون الثانية.

ضرورة أنّه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا فى مدّة قليلة غير مانعة عن لحوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافى بينهما،

فلم يكن ترك التسليم فى محلّه مستندا إلى السهو عنه، بل إلى المنافى الذى يكون مبطلا مطلقا، كما هو المفروض فى المسألة، فتدبّر جيّدا.

الفرع الثانى: اعتبار نيّة الخروج من الصّلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال فى الذكرى فى وجه الوجوب: إنّ نظم السلام يناقض الصلاة فى وضعه من حيث هو خطاب للآدميّين، و من ثمّ تبطل الصلاة بفعله فى أثنائها عمدا، و إذا لم تقترن به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضا للصلاة مبطلا لها «۱». انتهى.

و يرد على هذا الوجه أنّ كونه مناقضا للصلاة مبطلا لها، إنما هو لو وقع فى الأثناء، و أمّا لو وقع فى موقعه و هو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضا لها و مبطلا، بل قد عرفت فيما سبق أنّ جعله محلّلا إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، و حينئذ فمع وقوعه فى محلّه يكون محلّلا بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصلّى.

و أضعف من هذا الوجه، ما حكى عن غاية المراد «۲»، من أنّ التسليم عمل يخرج من الصلاة، فيجب له النية، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإنّ احتياج التسليم إلى النية ممّا لا إشكال فيه، إنما الكلام فى الاحتياج إلى نية الخروج، و هو لا يثبت بالدليل بعد وضوح أنّه ليس هنا عمل إلّا التسليم، لا كونه مخرجا كما هو ظاهر.

و قد استدلّ «۳» للقول بعدم الوجوب- مضافا إلى الأصل- بإطلاق الأدلة السابقة، و خصوص روايتى العيون و الخصال المصرّحتين ببطلان الصلاة، بإتيان

---

(۱) الذكرى ۳: ۴۳۸.

(۲) غاية المراد ۱: ۱۶۰، و قد ذكر الوجهين للوجوب و عدمه، ثمّ قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

(۳) المستدلّ هو المحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۸۶.

الصيغة الثانية فى التشهد «۱»، كما يصنعه العامة، معلّلا بأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أنّ العامة لا يقصدون به الخروج، فيدلّ ذلك على أنّ الخروج إنما هو من أحكام نفس السلام.

و لا يخفى أنّ التمسّك بالأصل لا مجال له، لو قيل: بأنّ نية الخروج ملازمة عادة للإتيان بصيغة «السلام»، بعد ملاحظة أنّه مخرج من الصلاة، و منه يظهر الخلل فى التمسّك بالإطلاق لنفى الوجوب، و أمّا الروايتان فغاية مدلولهما بطلان الصلاة، لو وقعت الصيغة الثانية فى الأثناء.

و من الواضح أنّ بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمى فى أثنائها، و هو لا يحتاج إلى نية الخروج، ضرورة أنّ الصلاة تبطل بذلك على أيّ تقدير، كما أنّه لو وقعت الصيغة الأخيرة فى الأثناء تبطل به مطلقا، فلا يستفاد منهما عدم اعتبار نية الخروج فى محلّلية السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، و لكنّ الظاهر عدم وجوب نية الخروج، لكون المسألة عام البلوى، فلو كانت واجبة لتواتر ذلك، و لم تكن المسألة موردا للشكّ أصلا.

ثمّ إنّه بناء على ما ذكرنا من أنّ السلام المحلّل المخرج إنما هى صيغة «السلام عليكم» يجب أن ينوى بها الخروج، بناء على لزوم نيته، و لا يجوز أن ينوى الخروج بصيغة السلام علينا، و منه يظهر أنّ مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضى الإتيان بالصيغة الثانية

رجاء، ثمَّ الإتيان بالصيغة الأخيرة مع نية الخروج.
و أمّا بناء على القول بالتخيير، فلا يمكن الاحتياط أصلا، لأنّه إمّا أن ينوى الخروج بصيغة السلام علينا، أو لا ينوى بها، بل ينوى بالصيغة الأخيرة، فعلى الأول خالف القول بتعيّن الأخيرة للتسليم، كما أنّه على الثانى تكون الصيغة الثانية زيادة مبطلة، لأنّه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته فى حصول التحلّل، و تحقق

---

(۱) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳، الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳ و ج ۷: ۲۸۶ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۴

الخروج، و منه يظهر الخلل فيما أفاده بعض الأعاظم من المعاصرين، فى كتاب صلاته، من تحقق الاحتياط، بناء على القول بالتخيير، بالإتيان بالصيغتين، و قصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيّن، و على التقدير الآخر يعيّن فى نفسه إحداهما «۱»، فتأمّل.

الفرع الثالث: كيفيّة تسليم الإمام و المأموم و المنفرد

مقتضى الأخبار و الروايات المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السّلام، أنّ الإمام يسلّم تسليمة واحدة، كرواية أبى بصير ليث المرادى قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا كنت فى صفّ فسلّم تسليمة عن يمينك و تسليمة عن يسارك، لأنّ «۲» عن يسارك من يسلّم عليك، و إذا كنت إماما فسلّم تسليمة و أنت مستقبل القبلة» «۳». و هذه الرواية تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبلة.
و رواية عبد الحميد بن عوّاض عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن كنت تؤمّ قوما أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك و إن كنت مع إمام فتسليمتين و إن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة» «۴». و هذه تدلّ على إجزاء تسليمة واحدة عن اليمين.
و رواية منصور قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «الإمام يسلّم واحدة و من وراءه يسلّم اثنتين، فإن لم يكن عن شماله أحد يسلّم واحدة» «۵».

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۸۷.

(۲) هكذا فى الوسائل و الكافى، و الظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

(۳) الكافى ۳: ۳۳۸ ح ۷، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسليم ب ۲ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۹۲ ح ۳۴۵، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۳، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسليم ب ۲ ح ۳.

(۵) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۶، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۴، الوسائل ۶: ۴۲۰. أبواب التسليم ب ۲ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۵

و رواية الفضلاء عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «يسلّم تسليمة واحدة إماما كان أو غيره» «۱». و هذه مطلقة بل عامّة من حيث الإمام و المأموم، بل و المنفرد.
و رواية أبى بصير المتقدمة «۲» المشتملة على كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد على التفصيل.
و رواية أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: إنّى أصلّى بقوم، فقال: «سلّم واحدة و لا تلتفت قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام عليكم» «۳».
و رواية أنس بن مالك: أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يسلّم تسليمة واحدة «۴». هذا كلّه فى الإمام.
و أمّا المأموم فمقتضى الروايات إنّه يسلّم تسليمتين إن كان على شماله أحد، و تسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد، و بعضها و

إن كان مطلقا، إلّا أنّه يقيّد بما يدلّ على التفصيل.

و الروايات كثيرة: منها روايـة أبی بصـير ليث المرادی المتقدمـة، و منها: رواية عبد الحميد المتقدمة، و منها: رواية منصور المتقدمة، و منها: رواية أبی بصير المفصّلة المتقدمة.

و هنا روايـة تـدلّ على أنّ المأموم يسـلّم ثلاث تسـليمات، و هی روايـة المفضّل بن عمر قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام: لأیّ علّة يسلّم على اليمين و لا يسلّم على اليسار؟

قال: «لأنّ الملك الموكّل يكتب الحسـنات على اليمين، و الذی يكتب السّيئات على اليسار، و الصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون

---

(۱) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۸، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۶، الوسائل ۶: ۴۲۰. أبواب التسليم ب ۲ ح ۵.

(۲) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد، ب ۳ ح ۲.

(۳) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۹.

(۴) سنن البيهقی ۲: ۱۷۹.

اليسار- إلی أن قال:- قلت: فلم يسـلّم المأموم ثلاثا؟ قال: تكون واحدة ردّا على الإمام، و تكون عليه و على ملكيه، و تكون الثانية على من على يمينه و الملكين المـوكّلين به، و تكـون الثالثـة على من على يسـاره و ملكيه الموكّلين به.» «۱». و لكن لا مجال للأخـذ به بعد عدم الوثوق به، و معارضته للروايات الكثيرة المتقدمة.

و أمّا المنفرد فمقتضـی الروايات إنّه يسلّم تسليمة واحدة كالإمام، كرواية عبد الحميد بن عواض المتقدمة، و هی تدلّ على أنّ الواحدة إنما هو فی حال اسـتقبال القبلة، و عموم رواية الفضـلاء المتقدمة، و رواية أبی بصـير المفصّلة، و رواية أبی بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا كنت وحدك فسلّم تسليمة واحدة عن يمينك» «۲».

ثمّ إنّ فی المقام كلاما- من حيث استحباب الإيماء للمصلّی، إماما كان، أو مأموما، أو منفردا- يظهر بالتأمّل فی الروايات.

الفرع الرابع: من المخاطب فی التسليم؟

قال الشـهيد رحمه اللّه فی الـذكری ما ملخّصه: إنّ المنفرد يقصد بصـيغة الخطاب فی «السـلام عليكم» الأنبياء و الأئمة و الحفظة عليهم السّلام، و يقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضا، لذكر أولئك، و حضور هؤلاء «۳».

و قال شـيخنا المرتضـی: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما فی عدّة من الروايات من أنّه تحيّة الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكـة عليهم السّـلام، لحـديث المعراج المشـتمل على تسـليم النبی صـلّی اللّه عليه و آله لمّا رآهم خلفه، و أن يضمّ إليهم الأئمة عليهم السّلام، لما

---

(۱) علل الشرائع: ۳۵۹ ب ۷۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۴۲۲. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱۵.

(۲) المعتبر ۲: ۲۳۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۱۲.

(۳) الذكری ۳: ۴۳۵.

فى عدّة من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبى من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الأنبياء «١».

و فيه: ما أورد عليه فى المصباح من أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله إنما سلّم عليهم بعد أن رآهم حضورا يصلّون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد ممّا دلّ عليه خبر المفضّل المتقدّم، من أنّ تسليم الإمام يقع على ملكيه و المأمومين، فضلا عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحيّة، ممّن لا يحضرون عنده «٢». و أمّا الوجه الثانى فيرد عليه أنّ ذلك قياس مع الفارق، و أضعف منه ما ذكره فى الذكرى، لما أفاده فى المصباح من أنّه إن أريد بذكر أولئك ذكرهم فى التسليم المستحبّ، و هو السلام على أنبياء اللّه و ملائكته المقرّبين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أنّ ذكرهم فى ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراءه، فضلا عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذى هو من أجزاء الصلاة، و بهذا يظهر الجواب عمّا لو أراد ذكرهم فى ضمن «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين»، مع أنّ الأنسب على هذا أن يضم إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس و الجن «٣» انتهى.

ثمّ إنّ هنا أقوالا أخر، و عبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعة كتاب مفتاح الكرامة «۴».

و كيف كان فلا إشكال فى عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجبا؟ إلّا أنّه حيث لا يكون المكلّف بالصلاة

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ١٨٧.

(٢) مصباح الفقيه: ۴٨۵.

(٣) مصباح الفقيه: ۴٨۶.

(۴) مفتاح الكرامة ٢: ۴٨۵- ۴٨۶.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٣٢٨

منحصرا فى غير الأعراب ممّن لا يعرفون لغة العرب، و لا يفهمون معناها، فلا بدّ من بيان ما هو مقتضى الروايات فى ذلك.

فنقول: إنّ هنا اخبارا تدلّ على أنّ الإمام إنما يسلّم على المأموم، و كذا المأمومون يسلّم بعضهم على بعض، كرواية يونس بن يعقوب قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام:

صلّيت بقوم صلاة فقعدت للتشهد ثمّ قمت و نسيت أن أسلّم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا! فقال: «ألم تسلّم و أنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، و لو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك و قلت: السلام عليكم» «١».

و رواية أبى بصير المفصّلة المتقدمة، و كثير من الروايات الواردة فى صلاة الخوف «٢»، الدالة على أنّه يقوم الامام، و يجي‌ء طائفة من أصحابه، فيقومون خلفه، و طائفة بإزاء العدوّ، فيصلّى بهم الإمام ركعة ثمّ يقوم و يقومون معه، فيمثل قائما و يصلّون هم الركعة الثانية، ثمّ يسلّم بعضهم على بعض، ثمّ ينصرفون فيقومون فى مقام أصحابهم، و يجي‌ء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلّى بهم الركعة الثانية، ثمّ يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعة أخرى ثمّ يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإنّ مفادها أنّ الإمام إنما يسلّم على المأمومين، و المأمومين بعضهم على بعض.

و أمّا المنفرد فيدلّ على حكمه رواية عبد اللّه بن الفضل الهاشمى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن معنى التسليم فى الصلاة؟ فقال: «التسليم علامة الأمن و تحليل الصلاة. قلت: و كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم وارد أمنوا شرّه، و كانوا إذا ردّوا عليه أمن شرّهم، و إن لم يسلّم لم يأمنوه، و إن لم يردّوا على المسلّم لم يأمنهم، و ذلك خلق فى العرب، فجعل التسليم علامة للخروج

---

(١) التهذيب ٢: ٣۴٨ ح ١۴۴٢، قرب الإسناد: ٢٣٨ ح ١١٩٢، الوسائل ۶: ۴٢۵. أبواب التسليم ب ٣ ح ۵.

(۲) الوسائل ۸: ۴۳۵ أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۲۹

من الصلاة، و تحلیلا للکلام، و أمنا من أن یدخل فی الصلاة ما یفسدها، و السلام اسم من أسماء اللّه عزّ و جلّ، و هو واقع من المصلّی علی ملکی اللّه الموکّلین» «۱».

و لیس هنا ما یدلّ علی ضمّ الأنبیاء و الأئمة علیهم السّلام و الحفظة، لو کان المراد بهم مطلق حفظة المصلّی عن الآفات، لا حفظة الأعمال، و من العجیب أنّ ذلک وقع فی عبارات العامة أیضا «۲»، مع أنّه لیس لهم مستند أصلا علی ما تتبعنا.

ثمّ إنّه حکی عن المبسوط القول بأنّه یقصد المصلّی بالصیغة الأولی الخروج من الصلاة، و بالصیغة الثانیة ردّ تحیّة الإمام «۳»، و فیه: أنّ الخروج من الصلاة لا یکون مدلولا لعبارة السلام حتّی یقصده بها، بل انّما هو حکم یترتب علیه، فلا منافاة بین قصد المعنی و قصد الخروج لأنّ قصد الخروج، لا یکون فی عرض قصد المعنی کما هو أوضح من أن یخفی.

الفرع الخامس: کفایة التسلیم الأخیر

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایة التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایة التقریر؛ ج۲، ص: ۳۲۹

یکفی فی الصیغة الأخیرة «السلام علیکم» من دون إضافة قوله: و رحمة اللّه و برکاته، للأصل، و عموم الأخبار، و خصوص روایة أبی بکر الحضرمی المتقدمة، و روایة عبد اللّه بن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن تسلیم الإمام و هو مستقبل القبلة؟ قال: یقول: «السلام علیکم» «۴». و روایة أبی بصیر المتقدمة المفصّلة بین الإمام و المأموم و المنفرد.

---

(۱) معانی الأخبار: ۱۷۵ ح ۱، الوسائل ۶: ۴۱۸. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۱۳.

(۲) المجموع ۳: ۴۷۸، تذکرة الفقهاء ۳: ۲۴۷ مسألة ۳۰۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۶.

(۴) التهذیب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، المعتبر ۲: ۲۳۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۹ و ۱۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۳۰

و بعض الأخبار یشتمل علی إضافة کلمة «و رحمة اللّه»، کروایة علیّ بن جعفر قال علیه السّلام: «رأیت إخوتی موسی و إسحاق و محمّد- بنی جعفر علیه السّلام- یسلّمون فی الصلاة عن الیمین و عن الشمال: السلام علیکم و رحمة اللّه، السلام علیکم و رحمة اللّه» «۱». أو مع إضافة و برکاته أیضا کخبر ابن أذینة الحاکی لصلاة النبی صلّی اللّه علیه و آله فی المعراج، الدالّ علی أنّه صلّی اللّه علیه و آله لمّا أمره اللّه تعالی بالسلام قال: «السلام علیکم و رحمة اللّه و برکاته» «۲»، لا یستفاد منها الوجوب، بل مجرّد الرجحان، فلا ینبغی ترکها فی مقام العمل.

و أمّا الصیغة الثانیة، و هی: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، فلا یجوز حذف و علی عباد اللّه الصالحین منها، لأنّ کیفیتها الواردة فی الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف کما لا یخفی.

هذا آخر ما تیسّر لنا من إیراده فی هذا الجزء، و کان من نیّتنا عند الشروع فی الطبع، إدراج مبحث القواطع فیه أیضا، إلّا أنّ ضیق نطاق

الجزء، و قصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلک.

و قد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلّفه الفقير إلى رحمة ربّه الغنى محمّد الموحدى اللنكرانى ابن العلّامة الفقيه حجّة الإسلام و المسلمين الشهير بفاضل اللنكرانى، عاملهما اللّه بلطفه و فضله و كرمه و جعل مستقبل أمرهما خيرا من ماضيه، فى شهر رجب من شهور سنة ۱۳۷۴ من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف الثناء و التحيّة.

و الحمد للّه الحقّ المبين، و صلّى اللّه على نبيّه الحبل المتين، و على آله الطّيبين الطاهرين و السلام على من اتّبع الهدى. «۳»

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۷، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسليم ب ۲ ح ۲.

(۲) علل الشرائع: ۳۱۲ ب ۱ ح ۱، الكافى ۳: ۴۸۲- ۴۸۵ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۵. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۱۰.

(۳) هنا آخر المجلّد الأوّل فى الطبعة الأولى.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۱

المطلب الثالث فى قواطع الصلاة

اشارة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۳

القاطع الأوّل: التكفير

قد نشأ إدخاله فى الصلاة من الثانى من الخلفاء الثلاث، نظرا إلى ما هو المتعارف بين الأعاجم فى مقام التعظيم للملوک و السلاطين، و لكن مع ذلک لا يكون واجبا عند جميع العامّة، بل ذهب بعضهم إلى استحبابه كما يأتى.

و كيف كان، فالروايات الواردة فى هذا الباب كثيرة:

منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يضع يده فى الصلاة و حكى اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلک التكفير لا تفعل» «۱». و الظاهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل فى نفسه و لو من دون تقية، لا السؤال عن العمل الذى كان متداولا بين المسلمين، لأنّ التكفير بحسب اللغة هو وضع اليد على الصدر للتعظيم.

ثمّ إنّه بملاحظة أنّ المذكور فى السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

---

(۱) التهذيب ۲: ۸۴ ح ۳۱۰، الوسائل ۷: ۲۶۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۴

المذكور فيه مجرّد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى. فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التالية:

۱-: أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو، و إنّه هل يكون محرّما فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.

۲-: أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع فى الصلاة، و أنّه هل يكون محرّما فى ظرف الصلاة أم لا؟.

۳-: أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلا للصلاة و مانعا عنها.

۴-: أن يكون المراد هو السؤال عن أنّه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

۵-: أن يكون مورد السؤال هو جوازه فى حدّ نفسه بنحو الكراهة أو الإباحة بعد كون أصل التكفير جائزا.

و لا يخفى بعد الاحتمال الأوّل و الأخير، لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد فى الصلاة لا فى حدّ نفسه، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاثة الأخر و الظاهر منها هو الاحتمال الثالث، لأنّ التعبير فى الجواب بقوله: «لا تفعل»، ظاهر فى أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسدة، و يوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به من الأفعال، فالنهى نهى إرشادىّ و حينئذ فيمكن أن تصير الرواية منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد و غيره «۱»، بناء على مبناهم فى دعوى الإجماع.

ثمّ إنّ التعبير فى الرواية بقوله: «حكى» دون- حكيت- يدلّ على أنّ محمّد بن

(۱) الانتصار: ۱۴۱- ۱۴۲، المقنعة: ۱۰۴، الخلاف ۱: ۳۲۱، النهاية: ۷۳، الغنية: ۸۱، الوسيلة: ۹۷، الكافى فى الفقه: ۱۲۵، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۲۵۷، المنتهى ۱: ۳۱۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۵ مسألة ۳۳۰، نهاية الأحكام ۱: ۵۲۳، تحرير الأحكام ۱: ۴۲، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۱، الروضة البهيّة ۱: ۲۳۵، جامع المقاصد ۲:

۳۴۴، رياض المسائل ۳: ۵۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۵

مسلم نقل الرواية لتلميذه الذى روى عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، و إلّا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السّلام لعبّر بقوله حكيت كما هو واضح.

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «و عليك بالإقبال على صلوتك- إلى أن قال:- و لا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك المجوس» «۱».

و منها: مرسلة حريز، عن رجل، عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «و لا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس» «۲».

و الظاهر اتّحاد الروايتين و أنّ الرجل الذى أبهمه حريز و هو زرارة المذكور فى سند الرواية الأولى.

و الظاهر منهما هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدّمة، و هو عدم كون التكفير من جملة آداب الصلاة، و لا يستفاد منهما عدم جوازه فى الصلاة لأجل عدم معهوديته من النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لا حرمته بما هو، و لا كراهته كذلك، و لا حرمته فى الصلاة كما لا يخفى.

و منها: ما رواه فى محكىّ قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه علىّ ابن جعفر قال: قال أخى: قال علىّ بن الحسين عليهما السّلام: «وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى فى الصلاة عمل، و ليس فى الصلاة عمل» «۳». و الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنّعى الذى هو خلاف مقتضى الطبع فى حال الخضوع و الخشوع.

إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّة اختلفوا فى التكفير، فذهب مالك إلى كراهته فى الفريضة

(۱) الكافى ۳: ۲۹۹ ح ۱، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۶ ح ۹، التهذيب ۲: ۸۴ ح ۳۰۹، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۳.

(۳) قرب الاسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۵، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۶

دون النافلة، و لكن ذهب الجمهور إلى أنّه من جملة مسنونات الصلاة «۱»، قال ابن رشد فى بداية المجتهد: و السبب فى اختلافهم أنّه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلاته عليه الصلاة و السلام، و لم ينقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، و ثبت أيضا

أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صفة صلاته عليه الصلاة و السلام فى حديث أبى حميد.
فرأى قوم أنّ الآثار التى أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التى لم تنقل فيها هـذه الزيادة، و أنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، و رأى قوم أنّ الأوجب المصير إلى الآثار التى ليس فيها هذه الزيادة لأنّها أكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة و إنّما هى من باب الاستغاثة، و لـذلك أجازها مالك فى النفل، و لم يجزها فى الفرض، و قد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضى الخضوع و هو الأولى بها «۲». انتهى.
و لا يخفى أنّه لو كـان عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله مستمرّا على التكفير فى حال الصـلاة لما كان وجه لعـدم نقله فى تلك الآثار الكثيرة التى نقلت فيها صفة صلاته صلّى اللّه عليه و آله، فعدم النقل فيها يكشف قطعا عن عدم ثبوته بوجه.
و أمّا الإماميـة، فقال المحقّق فى المعتبر: فى وضع اليمين على الشـمال فى حال القراءة قولان: أحـدهما حرام و تبطل الصـلاة، و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و أتباعهم. و قال أبو الصلاح بالكراهيّة «۳».
ثمّ إنّه حيث كان فقه الإمامية مأخوذا غالبا من الأئمّة الهداة عليهم الصلاة

---

(۱) المجموع ۳: ۳۱۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۴۹، المدوّنة الكبرى ۱: ۷۴.
(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۹۷ المسألة الخامسة، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۵ مسألة ۳۳۰.
(۳) المعتبر ۲: ۲۵۵- ۲۵۶.
نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۷
و السـلام و كـان كلّ واحـد منهم معاصـرا لعـدّة من المخالفين المتصـدّين لمقام الإفتاء و المراجعـة، فلا بـدّ فى تحقيق مفاد الروايـة و توضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصـرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. و حينئذ فما ورد فى بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس «۱» ليس بناظر إلى حرمته من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّة القائلين باستمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، و أنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلا.
و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه اللّه «۲» حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمّنته من قوله: إنّه تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصـلاة لعدم معهوديته من النبى صلّى اللّه عليه و آله، فلا يستفاد منها الحرمـة و لا الكراهيـة بل و لا المبطليـة، نعم يسـتفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مسـتحبّ، و من جملـة آداب الصـلاة محرم تشـريعا كما يصنعه العامّة كذلك.
فالأولى التمسّك للإبطال برواية محمّد بن مسـلم المتقدّمة «۳»، بنـاء على ما اسـتظهرنا منها. نعم يمكن التمسّك له أيضا بوجه آخر، و هو أنّه لا شـكّ فى حرمـة التكفير تشـريعا، و من المعلوم أنّ المكفّر لا يكون قصـده بهـذا العمل إلّا تكميل صـلاته، و ليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلا فى الصـلاة بوجه، ففى الحقيقـة قـد أتى العامل بالصـلاة على غير ما جاء به الشـرع، فلا تقع صـحيحة بل فاسدة فتدبّر.

---

(۱) الوسائل ۷: ۲۶۶، ۲۶۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۲، ۳، ۷.
(۲) المعتبر ۲: ۲۵۷.
(۳) الوسائل ۷: ۲۶۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۱.
نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۸

القاطع الثانى: الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استنادا إلى الروايات الواردة فى هذا الباب «۱»، و أمّا المتأخّرون «۲» الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام فى مسألة ترك الاستقبال.

أمّا الروايات:

فمنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته؟ قال: «لا، و لا ينقض أصابعه» «۳».

و منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «إذا التفت فى صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشا، و إن كنت قد تشهّدت

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۷، النهاية: ۸۷، المراسم: ۸۷، السرائر ۱: ۲۴۳، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، الوسيلة: ۹۷، الكافى فى الفقه: ۱۲۰، الغنية: ۸۲.

(۲) كشف اللثام ۴: ۱۶۸، جواهر الكلام ۱۱: ۲۵- ۴۳، ذخيرة المعاد: ۳۵۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۶۶ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۱۹۹ ح ۷۸۱، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۴، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۹

فلا تعد» «۱».

و منها: رواية زرارة أنّه سمع أبا جعفر عليه السّلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلّه» «۲» و المراد بقوله: «بكلّه» هو الالتفات بجميع البدن، و يحتمل أن يكون المراد به هو الالتفات الفاحش.

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيظنّ أنّ ثوبه قد انخرق أو أصابه شىء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسّه؟ قال: «إن كان فى مقدّم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، و إن كان فى مؤخّره فلا يلتفت، فإنّه لا يصلح» «۳».

و هذه الرواية تدلّ على منع الالتفات إذا كان إلى المؤخّر. و أمّا إذا كان إلى أحد الجانبين اليمين و اليسار فلا.

و منها: رواية عبد الملك قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الالتفات فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال: «لا، و ما أحبّ أن يفعل» «۴».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» «۵».

و منها: ما رواه فى الخصال بإسناده عن علىّ عليه السّلام فى حديث الأربعمائة قال:

«الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، و ينبغى لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاة بالأذان

(۱) الكافى ۳: ۳۶۵ ح ۱۰، التهذيب ۲: ۳۲۳ ح ۱۳۲۲، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۹ ح ۸۷۰، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۳، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۳۳ ح ۱۳۷۴، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۸۶ ح ۳۶۷، قرب الإسناد: ۱۶۵ ح ۷۰۲، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۴.

(۴) التهذيب ۲: ۲۰۰ ح ۷۸۴، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۶، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۵.

(۵) الفقيه ۱: ۲۳۹ ح ۱۰۵۷، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۰

و الإقامة و التكبير» «۱».

و منها: ما رواه ابن إدريس فی آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع للبزنطی صاحب الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يلتفت فی صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة و التفت إلی خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلّی و لا يعتدّ به، و إن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» «۲».

و هذه الرواية تدلّ أيضا علی بطلان الفريضة فی خصوص ما إذا كان الالتفات إلی الخلف فقط.

ثمَّ إنّ ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القدماء و المتوسّطين هو تقييد الالتفات المنافی للصلاة بما إذا كان فاحشا و كان عن عمد، و ذكروا فی مبحث اعتبار الاستقبال أنّ ترك الاستقبال إن كان مسبّبا عن اشتباه الأمارة، فإن كان الانحراف بمقدار يسير لا يبلغ حدّ اليمين و اليسار فلا بأس، و إلّا فالواجب الإعادة فی الوقت دون خارجه.

هذا، و الظاهر وجود الاختلاف فی المسألتين، لأنّ معنی الالتفات كما يظهر بمراجعة العرف عبارة عن انصراف الوجه إلی جهة غير جهة مقاديم البدن، و ليس عبارة عن التوجّه بجميع المقاديم، و حينئذ فإن كانت المقاديم إلی القبلة فالالتفات بالوجه لا محالة يكون إلی غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هذا، و المراد بالاستقبال فی مبحث القبلة هو التوجّه بمقاديم البدن جميعا سواء قلنا بلزوم استقبال العين أو بكفاية استقبال الجهة، فمجرّد التفات الوجه عن جهة إلی القبلة لا يكون بنظر العرف محصّلا للاستقبال المعتبر فی الصلاة، فللالتفات

---

(۱) الخصال: ۶۲۲، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۷.

(۲) السرائر ۳: ۵۷۲، قرب الإسناد: ۱۷۸ ح ۸۰۶، الوسائل ۷: ۲۴۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۱

معنی و للاستقبال معنی آخر، فلا ارتباط لإحدی المسألتين بالأخری.

و منه يظهر أنّ المصلّی مع وصف كونه مستقبلا حقيقة تارة يكون بحيث لا- يلتفت أصلا، و اخری بحيث يلتفت قلبا فقط، و ثالثة بالقلب و العين، و رابعة بالوجه أيضا، و لا يخرج عن الاستقبال بمجرّد انصراف الوجه عن القبلة، لأنّه لا يكون المعتبر فی الصلاة هو الاستقبال بالوجه حتّی ينافيه الالتفات و الانصراف به، و أمّا قوله تعالی فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «۱»، كناية عن التوجّه إلی الكعبة بجميع مقاديم البدن، لعدم انفكاك الاستقبال بالمقاديم عن التوجّه بالوجه غالبا، و ليس المراد به هو كفاية الاستقبال بالوجه فقط حتّی تتّحد المسألتان.

ثمَّ إنّ المراد من الالتفات الفاحش ليس الالتفات الحقيقی- خلف الوجه- فإنّه مستحيل، بل المراد به هو الالتفات بحيث يری خلفه و لو بأوّل مراتبه، فإذا كان بحيث يصل إلی أوّل مراتب الخلف فيفسد الصلاة، و إذا لم يصل إليه بأنّ نظر بالعين إلی اليمين أو اليسار فلا يوجب البطلان، فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الالتفات غير عدم الاستقبال.

ثمَّ إنّ رواية عبد الملك المتقدّمة تدلّ بظاهرها علی كراهية الالتفات، و هل المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظرا إلی الجمع بينها و بين الروايات الأخر؟ فيه وجهان:

و رواية أبی بصير- لأجل احتمال أن يكون المراد بالانصراف المذكور فيها هو الانصراف عن القبلة بجميع المقاديم فتكون مربوطة بباب القبلة- لا يمكن أن تجعل دليلا علی بطلان الصلاة بالالتفات المبحوث عنه فی المقام.

و رواية زرارة الدالة علی كون الالتفات قاطعا إذا كان بكلّه، فقد عرفت أنّ فی

---

(۱) البقرة: ۱۴۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۲

معناها احتمالين، فعلى الاحتمال الأوّل الذى مرجعه إلى كون المراد هو الالتفات بجميع البدن، تكون أجنبية عن المقام، و مربوطة بمسألة الاستقبال.

و أمّا على الاحتمال الثانى تكون متعرّضة لحكم المقام، و لفظ الالتفات المذكور فيها و إن كان يناسب الاحتمال الثانى إلّا أن حمل قوله عليه السّلام: «بكلّه» على مراتب الالتفات بعيد، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الالتفات بجميع البدن.

و بالجملة: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت و المصلّى دون الالتفات، و حينئذ فصدر الرواية باعتبار ذكر الالتفات مناسب للاحتمال الثانى و ذيلها يناسب الاحتمال الأوّل.

ثمّ إنّه على فرض أن يكون المراد بقوله: «بكلّه» هو الالتفات بكل المصلّى و الملتفت بجميع بدنه، فهل يكون مدلول الرواية عدم بطلان الصلاة إذا لم يكن الالتفات بجميع البدن، فيتحقق التعارض بين مفهومها و منطوق سائر الروايات الدالة على البطلان إذا كان الالتفات فاحشا، و إن لم يكن بجميع البدن، أو أنّ الرواية لا تدلّ إلّا على مجرّد بطلان الصلاة إذا التفت المصلّى بكلّه و لا تدلّ على عدم البطلان فى غيره؟

و بعبارة أخرى: مفاد الرواية هو أنّ الالتفات بمجرّده لا يكون قاطعا للصلاة، بل المتّصف بهذا الوصف هو الالتفات مع أمر زائد، فالموضوع للحكم بالقاطعية أمر مركّب من الالتفات و شىء آخر، و أمّا كون الأمر الآخر الذى به يتحقق الموضوع فيترتّب عليه الحكم، هو خصوص قيد «بكلّه» فلا يستفاد من الرواية أصلا و حينئذ فلا منافاة بينها و بين ما يدلّ على قاطعية الالتفات إذا كان فاحشا، نظير قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء» «۱». فإنّ المستفاد منه أنّ تمام

---

(۱) الوسائل ۱: ۱۵۸- ۱۵۹. أبواب الماء المطلق ب ۹ ح ۱، ۲، ۵، ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۳

الموضوع للحكم بعدم التنجّس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصية زائدة، و أمّا كون الخصوصية الزائدة منحصرة فى بلوغها قدر كرّ فلا يستفاد منه، فلا ينافى حينئذ قيام قيد آخر مقام الكرّية، كالجريان و نحوه.

هذا، و لا يخفى أنّ قوله عليه السّلام: «لا»، فى رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة فى مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت فى صلاته؟» يفيد بظاهره أنّ تمام الموضوع هو مجرّد الالتفات، و حينئذ فيحصل التعارض بينها و بين رواية زرارة الدالة على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الالتفات. إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السّلام:

«لا»، لا ظهور له فى بطلان الصلاة بالالتفات، بل مفاده مجرّد الكراهة، و يؤيّده قوله: «و لا ينقض أصابعه» كما لا يخفى، فلا تعارض بينهما.

و أمّا رواية الحلبى فتدلّ على بطلان الفريضة بالالتفات الفاحش، و يساويها فى هذا المضمون حديث الأربعمائة، و كذا رواية محمّد بن إدريس من جهة الاشتمال على التخصيص بالفريضة، و أمّا من جهة خصوصية الالتفات فهى تشتمل على التفصيل بين اليمين و اليسار و بين الخلف، و يساويها فى هذه الجهة رواية علىّ بن جعفر.

و مقتضى الجمع بينهما و بين رواية الحلبى و الأربعمائة المشتملتين على تقييد الالتفات بالفاحش أن يقال: إنّ المراد بالفاحش هو الالتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسّرتان للمراد من الفاحش المذكور فيهما، فانقدح أنّ الالتفات الفاحش أى الالتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاة، و الالتفات غير الفاحش أى الالتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضرّ أصلا.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۴

القاطع الثالث: التأمين بعد قراءة الفاتحة

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

فمنها: رواية جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد للّه ربّ العالمين، و لا تقل: آمين» «۱».

و منها: رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم و لا الضالّين؟ قال: «هم اليهود و النصارى، و لم يجب فى هذا» «۲».

و منها: رواية محمّد الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «لا» «۳».

(۱) الكافى ۳: ۳۱۳ ح ۵، التهذيب ۲: ۷۴ ح ۲۷۵، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۵، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۷۸، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۸۸، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۷۴ ح ۲۷۶، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۶، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۵

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الواردة فى كيفية الصلاة المشتملة على قوله عليه السّلام: «و لا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد للّه ربّ العالمين» «۱».

و منها: رواية جميل، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول النّاس فى الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! و اخفض الصوت بها» «۲».

ثمّ إنّ المحقّق فى المعتبر ذهب إلى تقديم رواية جميل هذه على رواية محمّد الحلبى لضعفها بمحمّد بن سنان، و صحّة هذه الرواية، فلذا أفتى بالكراهة «۳». و لا يخفى أنّه مع تسليم ما ذكره من تقديم رواية جميل على رواية الحلبى، لا معنى للفتوى بالكراهة مع التعبير فى رواية جميل بقوله عليه السّلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمة «ما» فيها، نافية سواء كان الفعل المنفىّ من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغة المتكلّم وحده كما احتمل الأمرين فى المصباح «۴»، لأمكن الفتوى بالكراهة استنادا إلى الرواية، و لكنّه بعيد، فإنّ معنى قول الرجل: إنّى ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحة أى يعرفها بالوجه الحسن، و هذا لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام، مضافا إلى أنّ ذلك لا يلائم مع ذيل الرواية الدالّ على وجوب خفض الصوت بها كما لا يخفى.

فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصيغة التعجّب و حينئذ فاللازم حمل الرواية على التقية، لأنّها لا تقاوم سائر الروايات الدالة على تحريم التأمين، مضافا

(۱) علل الشرائع: ۳۵۸ ب ۷۴ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۴. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۷۷، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۷، الوسائل ۶: ۶۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۵.

(۳) المعتبر ۲: ۱۸۶.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۶

إلى الإجماع على التحريم، و بطلان الصلاة بسببه كما ادّعاه السيد و الشيخ قدّس سرّهما «۱».

ثمّ إنّه لو لا الإجماع المزبور فهل يمكن استفادة كون التأمين مبطلا من سائر الروايات الدالة على مجرّد النهى عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارك إلى العدم «۲»، و لا بدّ من التأمّل فى أنّ النهى الوارد فى هذه الأخبار هل هو ناظر إلى عدم استحبابه، و كونه محرّما فى قبال

العامّة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهى فيها نهى إرشادىّ، و مرجعه إلى كونه منافيا للصلاة، و موجبا لعدم انطباق عنوانها على المأتىّ به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاة و منطبق عليه لهذا العنوان، و يؤيّده أنّه لا شكّ فى كونه محرّما تشريعا، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم فى بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا فى التأمين، فالعامّة اتّفقوا على استحبابه بعد الفاتحة و اختلفوا فى الجهر به و الإخفات «۳»، و منشأ ذلك روايتان عن أبى هريرة و غيره «۴». و الإمامية قد اتّفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحة و إن اختلفوا بين قائل بالكراهة كما عن ابن الجنيد و أبى الصلاح، و احتمله المحقّق فى المعتبر بل اختاره، و بين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفية كما عن صاحب المدارك «۵» و يحتمله ظواهر كلمات القائلين بالمنع. و بين قائل بالحرمة الوضعيّة الراجعة إلى بطلان الصلاة بسببه كما هو المشهور بينهم، و قد ادّعى السيّد فى الانتصار و الشيخ فى

---

(۱) الانتصار: ۱۴۴، المقنعة: ۱۰۵، الخلاف ۱: ۳۳۲ و ۳۳۴.

(۲) مدارك الاحكام ۳: ۳۷۳.

(۳) المجموع ۳: ۳۷۱- ۳۷۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۲ مسألة ۲۴۵.

(۴) سنن الدار قطنى ۱: ۲۶۳- ۲۶۴ ب ۳۴، صحيح البخارى ۲: ۲۱۳ ب ۱۱۱- ۱۱۳، سنن النسائى ۲: ۱۵۴- ۱۵۶ ب ۳۳- ۳۵.

(۵) حكاه عن ابن الجنيد فى الدروس ۱: ۱۷۴، الكافى فى الفقه: ۱۲۵، المعتبر ۲: ۱۸۶، مدارك الاحكام ۳: ۲۷۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۷

الخلاف الإجماع عليه «۱». و منشأ ذلك هى الروايات المتقدّمة الناهية عن قول آمين بعد الفراغ من الفاتحة، و هى رواية جميل الأولى، و رواية محمّد الحلبى، و رواية زرارة، و مفادها يشعر باستمرار الإمامية على الترك كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر استدلّ به الشيخ فى الخلاف للقول بالبطلان، و هو أنّ آمين من كلام الآدمى، فهو مبطل للصلاة «۲»، و ردّ عليه بأنّه ليس من كلام الآدمى، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللّهمّ استجب، فهو دعاء بالاستجابة.

و أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ أسماء الأفعال ليست موضوعة للمعانى بل للألفاظ، فلا يكون آمين دعاء، و أنكر هذا المطلب الرضى قدّس سرّه «۳» نظرا إلى أنّه لا معنى لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «اسكت»، ثمّ المعنى ل «صه»، و هذا هو الحقّ، لأنّ إطلاق الاسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظة إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين و غيره، و إطلاق الفعل عليها بملاحظة دلالتها على المعانى المربوطة بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعة للألفاظ دون المعانى.

ثانيهما: أنّه لم يعهد كون آمين من أسماء الأفعال عند العرب. و إن كان كذلك فى سائر اللغات، و جواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سيبويه و غيره على خلافه.

و هنا ردّ ثالث، و هو أنّ آمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبوقا بالدعاء، لأنّه لا معنى له ابتداء، و المفروض أنّ الفاتحة إنّما تقرأ بعنوان القرآنية، و حكاية كلام اللّه المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون آمين دعاء.

و كيف كان، فالتحقيق أنّ النواهى الواردة فى الروايات ظاهرها كونها إرشادا

---

(۱) الانتصار: ۱۴۴، الخلاف ۱: ۳۳۲، مسألة ۸۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۳۴.

(۳) شرح الكافية: ۱۸۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۸

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلّقها، فما حكى عن المدارك من القول بالحرمة التكليفية «۱» مخالف لظاهر الأخبار. و أمّا القول بالكراهة فيمكن أن يكون مستنده هو كون آمين دعاء، و الدعاء فى نفسه مستحبّ فى الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز.

و أمّا الكراهة فلأجل التشبّه بالنصارى أو لأجل رواية جميل الأخيرة «۲».

و لا يخفى أنّ هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفى بينها و بين الروايات الناهية، مع أنّ الجمع بين الروايات مشكل، خصوصا لو حمل النهى فيها على الكراهة، إذ هى لا يناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر فى كونه بصيغة التعجّب كما عرفت، مضافا إلى ما مرّ من أنّ التأمين لا يكون متمحضا فى الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوقا بالدعاء، و المفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءة الفاتحة إنّما تكون على سبيل الحكاية و قراءة القرآن، لا على وجه الدعاء.

فالأقوى بطلان الصلاة بالتأمين للروايات، و لما أفاده الشيخ فى الخلاف «۳»، و قد عرفت ضعف ما أورد عليه، و لما ذكرناه فى التكفير من استلزامه الحرمة التشريعية المحققة فى المقام، لصراحة الروايات فى عدم ثبوت التأمين من النبى صلّى اللّه عليه و آله للبطلان بالتقريب الذى ذكرنا هناك.

و أمّا الإجماع الذى ادّعاه السيّد و الشيخ قدّس سرّهما «۴»، فليس دليلا مستقلا، لما مرّ غير مرّة من أنّ مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السّلام، فمستنده إنّما هو الروايات المزبورة. ثمّ إنّ مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى إطلاق الحكم بالنسبة إلى الإمام و المأموم و المنفرد بلا فرق بينهم أصلا.

---

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۳۷۳.

(۲) الوسائل ۶: ۶۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۵.

(۳) الخلاف ۱: ۳۳۲ مسألة ۸۴.

(۴) الانتصار: ۱۴۴، الخلاف ۱: ۳۳۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۹

التأمين فى القنوت

هل التأمين فى القنوت مفسد للصلاة أم لا؟ مقتضى القاعدة العدم، لعدم جريان الأدلة المتقدّمة فى هذا المقام، أمّا الروايات فواضح، لأنّ موردها هو التأمين بعد الفراغ من الفاتحة، و أمّا الوجه الذى حكى عن الخلاف فلأنّه إنّما هو فيما إذا لم يكن مسبوقا بالدعاء، و فى القنوت مسبوق به دائما لأجله. و أمّا الوجه المتقدّم فى التكفير فلأنّ مورده ما إذا كان محرّما تشريعا، و التشريع غير متحقق فى المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعدة عدم الإفساد، و لكن الأحوط تركه أيضا.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۰

القاطع الرابع: الضحك

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: رواية سماعة قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: «أمّا التبسّم فلا يقطع الصلاة، و أمّا القهقهة فهى تقطع الصلاة» «۱» و الرواية و إن كانت مضمرة إلّا أنّ مضمرات سماعة لا إشكال فيها لأنّها فى الحقيقة غير مضمرة.

و قد نشأ توهّم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذى روى عنه، مع أنّه فى أوّل كتابه روى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ثمّ عبّر

بعد ذلک بقوله: و سألته إلی آخر الکتاب، لعدم الافتقار إلی التصریح به ثانیا، فالإشکال فیها من جهة الإضمار ممّا لا یقبل.

هذا، و یظهر من الجواب أنّ الضحک له فردان: فرد یقطع الصلاة و هو القهقهة،

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۴ ح ۱، التهذیب ۲: ۳۲۴ ح ۱۳۲۵، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۵۱

و فرد لا یکون کذلک و هو التبسّم، و یوافق هذه الروایة فی خصوص البطلان بالقهقهة روایة زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة» «۱».

و منها: خبر ابن أبی عمیر عن رهط سمعوه یقول: «إنّ التبسّم فی الصلاة لا ینقض الصلاة و لا ینقض الوضوء، إنّما یقطع الضحک الذی فیه القهقهة» «۲».

و قوله: «إنّما یقطع» معناه إنّما یقطع الصلاة، لأنّها القدر المسلّم، لکنّ الروایة مضمرة و مجهولة لأجل الرهط.

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق علیه السّلام: «لا یقطع التبسّم الصلاة و تقطعها القهقهة، و لا تنقض الوضوء» «۳». و اسناد الکلام إلی الإمام علیه السّلام و حذف السند إنّما هو لأجل وثوقه بالصدور، و لذا فرق بین ما إذا عبّر بقوله: «قال» و بین ما إذا عبّر بقوله «روی» فیعتبر الأوّل دون الثانی، و لا یبعد أن یقال باتحادها مع روایة سماعة المتقدّمة.

ثمّ إنّ روایة سماعة و مرسلة الصدوق ظاهرتان فی التعرّض لحکم فردین من الضحک:

أحدهما: القهقهة، و هی مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ علی وجه خاصّ و «قه» اسم للصوت المزبور، و فعله: قهقه یقهقه، و اللغویون و إن اختلفوا فی ذلک، فقال بعضهم: إنّ المراد من القهقهة الصوت أو الضحک المشتمل علی مدّ و ترجیع «۴»، و قال بعض آخر: إنّ المراد منها هو الضحک غیر التبسّم «۵» إلّا أنّ الظاهر اختصاص

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۴ ح ۶، التهذیب ۲: ۳۲۴ ح ۱۳۲۴، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذیب ۱: ۱۲ ح ۲۴، الاستبصار ۱: ۸۶ ح ۲۷۴، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۳.

(۳) الفقیه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۲، الوسائل ۷: ۲۵۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۴.

(۴) العین ۳: ۳۴۱.

(۵) القاموس المحیط ۴: ۲۹۳، مقاییس اللغة ۵: ۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۵۲

القهقهة بالصوت المخصوص المشتمل علی لفظ قه قه.

و ثانیهما: التبسّم، و هو عبارة عمّا یحصل بتغیّر هیئة الوجه. هذا، و یقع الکلام حینئذ فی وجود الواسطة و عدمها، و علی الأوّل فهل هو ملحق بالتبسّم أو بالقهقهة، أو یجری فیه الأصل و یحکم بعدم کونه مانعا للصلاة؟.

و التحقیق فی هذا المقام أن یقال: إنّ فی البین حالات ثلاثة:

۱- الإعجاب الذی هو مبدأ للقهقهة، بحیث لو لم یحفظ نفسه عن القهقهة لقهقه، و من الواضح عدم صدق عنوان القهقهة علی هذه الحالة.

۲- الصوت الإخفاتی، و هذا أیضا لا یصدق علیه عنوان القهقهة، و لا تبطل الصلاة به.

۳- الصوت الإجهاری غیر البالغ حدّ القهقهة، و فیه وجهان: من عدم صدق القهقهة علیه لأنّها مأخوذة من الصوت الخاصّ، و من أنّ قه لا خصوصیة فیه، فالصوت الإجهاری الضحکی مصداق للقهقهة حکما، و لو شکّ فی ذلک فالمرجع هو الأصل، أعنی البراءة أو

الاشتغال على القولين فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فيما إذا شكّ فى مانعية شىء عن تحقق العمل.

و أمّا بالنظر إلى الروايات فنقول:

تارة يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فى الروايات هو بيان أنّ التبسّم غير قاطع للصلاة، و أخرى يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون القهقهة قاطعة، فعلى الأوّل يكون مفهومه أنّ غير التبسم قاطع. غاية الأمر إنّه حيث يكون غالب أفراد غير التبسم هو الفرد المسمّى بالقهقهة، فحكم بكونها قاطعة لا لخصوصية فيها، بل لكونها من أفراد غير التبسم، و حينئذ فمقتضى المفهوم كون الصوت الإجهارى غير البالغ حدّ القهقهة قاطعا أيضا، كما أنّه على الثانى ينعكس الأمر، فتدلّ الرواية على عدم كونه قاطعا لانحصار القاطع، بناء على هذا الوجه فى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۳

القهقهة، و هى لا تصدق عليه قطعا.

و مجمل الكلام أنّه إمّا أن يقال: بانحصار الضحك فى التبسّم و القهقهة قطعا، و لا يكون له فرد ثالث و إمّا أن يقال: بعدم معلومية الانحصار فيهما، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. و على الثانى تارة يقال: بكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التبسم و القهقهة و غيرهما لو كان له فرد آخر و اخرى يكون هذا أيضا مشكوكا، بمعنى أنّه لا نفهم منها ذلك، أى كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطة و انحصار الضحك فيهما، فلا بدّ من أن نقول فى مثل رواية سماعة ممّا يكون فيه التعرّض لحكم كلا الفردين: بكون أحدهما أوسع من الآخر، و لأجل كون الأوسع مجهولا لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعا، أم لا.

و إن قلنا: بعدم معلومية الانحصار و كون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفا من ملاحظة ما هو المقصود بالأصالة فيها.

و إن قلنا: بعدم معلومية كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضا، فحكم الواسطة يستفاد حينئذ من الأصول العملية، و الأصل الجارى فى المقام عندنا هو البراءة كما حقّقناه فى محلّه.

ثمّ إنّ رواية ابن أبى عمير المتقدّمة تدلّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذى فيه القهقهة، و حينئذ فلو كان فى البين واسطة يظهر من الرواية حكمها، بأنّها ملحقة بالتبسّم، لانحصار القاطع بالقهقهة فتدبّر.

ثمّ إنّه من جملة الأقوال فى الأعصار السابقة هو التفصيل فى الضحك بين ما لو أوجد حرفا أو حرفين، أو كان ممتدا فيقطع الصلاة، و بين غيره فلا يقطع «۱».

---

(۱) نهاية الأحكام ۱: ۵۱۹، المنتهى ۵: ۲۹۲، روض الجنان: ۳۳۳، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۸۵، مفتاح الكرامة ۳: ۳۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۴

و لا يخفى أنّ ذلك بعيد، لأنّ الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعا للحكم فتتبع.

ثمّ إنّه حكى عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرّ المصلّى إلى القهقهة لا يوجب بطلان صلاته «۱»، لحديث الرفع المشتمل على رفع ما اضطرّوا إليه «۲».

و لا يخفى ما فيه من النظر، لأنّ الضحك دائما يحصل اضطرارا بعد تحقق مقدّماته، و ليس كالأفعال الاختيارية التى قد يعرض لها الاضطرار، فلا يجرى فيه حديث الرفع فتدبّر.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۴.

(۲) الخصال: ۴۱۷. باب التسعة ح ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۵

القاطع الخامس: البكاء

و قد وردت فى هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلّ على حسن البكاء فى الصلاة، و من الواضح أنّ المراد منه هو البكاء المناسب لها كالبكاء من خشية اللّه أو لذكر الجنّة و النار، و واحدة منها تدلّ على فساد الصلاة بسببه، و هى ما رواه أبو حنيفة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البكاء فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال فى الصلاة و إن كان ذكر ميتا له فصلاته فاسدة» «۱». و الظاهر اتّحاد هذه الرواية مع مرسلة الصدوق حيث قال: و روى: «أنّ البكاء على الميّت يقطع الصلاة، و البكاء لذكر الجنّة و النار من أفضل الأعمال فى الصلاة» «۲». و اشتهار الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأمور الدنيوية يجبر ضعف سند الرواية.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۵، الاستبصار ۱: ۴۰۸ ح ۱۵۵۸، الوسائل ۷: ۲۴۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۵ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۰۸ ح ۹۴۱، الوسائل ۷: ۲۴۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۶

ثمَّ إنّ البكاء المبطل هل يختصّ بالبكاء مع الصوت أو يعمّه و ما ليس فيه صوت؟ وجهان، و المحكيّ عن عدّة من اللغويّين أنّ البكاء ممدودا عبارة عمّا فيه الصوت، و مقصورا عمّا فيه خروج الدمع فقط، فقد صرّح الجوهرى بأنّ الأوّل أى المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، و الثانى يعنى الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت «۱». و مقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقّات منهما موضوعة لمعنيين، و هذا بعيد جدّا، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البكاء مقصورا و ممدودا موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارة بعض القدماء من اللغويّين أنّ العمل المزبور من جهة اشتماله على الحزن مصدره بكى على وزن فعل تشبيها بحزن يحزن، و مصدره حزن، و لأجل اشتماله على الصوت مصدره بكاء، و هذا لا يفيد، لأنّ البكاء على قسمين، و أنّ كلّ واحد من المصدرين موضوع لكلّ من المعنيين، كما عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء «۲»، و حينئذ قوله: سألته عن البكاء فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ على ما هو مضبوط فى الكتب بالمدّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناء على قول الجوهرى و غيره، إلّا أنّ قوله عليه السّلام: «ان بكى» يحتمل الأمرين و هذا بعيد فى الغاية، و وجهه أنّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تارة و عن الممدود أخرى، و هذا فى غاية البعد كما لا يخفى.

و بالجملة: صدور القول المزبور من مثل الجوهرى بعيد، و حيث أنّ أصل العبارة فى ذلك من الخليل «۳»، فبعد التأمّل فيما ذكره يستفاد أنّ «بكى» له معنى واحد

---

(۱) لسان العرب ۱: ۴۷۵، مجمع البحرين ۱: ۲۳۵، الصحاح ۶: ۲۲۸۴ مادّة «بكى»، المصباح المنير ۱، ۲: ۵۹، المفردات: ۵۸ مادّة «بكى»، العين ۵: ۴۱۷.

(۲) كصاحب الروضة البهيّة ۱: ۲۳۳، و روض الجنان: ۳۳۳، و مستند الشيعة ۷: ۵۳، و مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶، و كشف اللثام ۴: ۱۷۸، و ذخيرة المعاد: ۳۵۷، و جواهر الكلام ۱۱: ۷۴- ۷۵، و الحدائق ۹: ۵۰- ۵۱.

(۳) العين ۵: ۴۱۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۷

و له مصـدران باعتبـارين، و عليه لا يكون البكاء على قسـمين، بل البكاء فى كلّ مورد قسم واحـد ذو جهتين. قال فى الصـحاح: بكى، البكاء يمدّ و يقصر إذا مددت أردت الصوت الذى يكون فى البكاء، و إذا قصرت أردت الدموع و خروجها، شعر:

بكت عينى و حقّ لها بكاها و ما يغنى البكاء و لا العويل

«۱» و لا يخفى أنّ ظاهر قوله: إذا مددت.، إطلاق البكاء على نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذى يكون مع البكاء مع أنّه بصدد تعريف البكـاء الممـدود، و إطلاقه على الصوت الـذى يكون مع البكاء، فعبارته مخدوشـة من هـذه الجهـة، كما أنّ استشـهاده بالبيت المزبور فى غير محلّه، لأنّ المصـرع الثانى ظـاهر بمقتضـى العطف فى افـتراق البكـاء الممـدود عن العويـل الـذى هو بمعنى الصوت، فالاستشهاد به لما ذكره من كون البكاء الممدود بمعنى الصوت الذى يكون فى البكاء ممّا لا يستقيم.

هـذا، و لكن مع ذلـك كلّه فلاـ خفـاء فى ظهور عبـارته فى أنّ البكـاء الممـدود و المقصور متباينـان من حيث المعنى، و لو اتّفقـا فى مصـداق واحـد، و هـذا بخلاـف مـا يسـتفاد من عبـارة الخليـل، فإنّـك عرفت أنّ التأمّـل فيها يقضـى بكون مراده هو وجود مصـدرين باعتبارين مختلفين.

و لاـ يخفى أنّ العرب لمـا يطلق فعـل أو فعـل على الـداء القلبى بلاـ محبوبيـة و لاـ مبغوضـية و ما على وزن فعال على ما له صوت أراد الخليل أن يبيّن وجه كون البكاء بالمدّ و القصر، و أنّ البكاء بالقصر لأجل اشتماله على الداء القلبى الباعث لخروج الدمع جعل مصدرا لمادّة (ب ك ى)، و أنّ البكاء بالمدّ أيضا جعل مصدرا له

(۱) صحاح اللغة ۶: ۲۲۸۴، و نقله عنه فى «مفتاح الكرامة ۳: ۳۰».

لأجل اشتماله على الصوت، ففى الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلا لوجود مصدرين مختلفين.

و كيف كان، فلو قلنا بأنّ الأصل فى الاشـتقاق هو المصدر، فإمّا أن يقال: بأنّ المشتقّات كلّها مشتقّة من أحد المصدرين دون الآخر، و إمّا أن يقال: باشـتقاق كلّها من المصـدرين، فعلى الأوّل يحتاج إلى دليل معيّن لـذلك، مع أنّ من الواضـح عـدم وجوده، و على الثانى يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناء على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهرى.

و حينئـذ فقولنا: بكى يبكى محتمل لكلّ من المعنيين، فلا بـدّ من وجود قرينة على إرادة كلّ منهما نظير باب المشترك، و إن كان بين المقام و باب المشترك فرق، من جهـة أنّ اللفظ هناك واحد و المعنى متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّدة، و أمّا هنا فالمفروض أنّ اللفظ متعدّد كالمعنى، و من هنا يظهر أنّ الاحتياج إلى القرينة هناك إنّما هو لتعيين المستعمل فيه و هنا لتعيين المسـتعمل، و أنّ لفظ «بكى» مثلا هل يكون مأخوذا من المصـدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينة معيّنة، و حينئذ فهل المخصّـِص و المعيّن قصد المتكلّم، و إرادته كون لفـظ «بكى» المسـتعمل مـأخوذا من المقصور أو الممـدود أو غيره؟ أمّـا الأوّل فليس كـذلك، و أمّا الثانى فليس بثابت، و حينئذ فلا بدّ من القول بوحدة المشتقّات من حيث المعنى، و من وحدتها يستكشف وحدة المشتقّ منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأصل فى الاشـتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقالـة الجوهرى، نظرا إلى أنّ الفعل و إن كان واحدا من حيث اللفظ و المعنى إلّا أنّه اشتقّ منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، و كذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأنّ الأصل فى الاشتقاق هى طبيعة (ب ك ى) لا الفعل و لا المصدر.

و كيف كان، فما ذكره الجوهرى غير ثابت، مع انّه على الظاهر أخذ ذلك من

الخليل، و قد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

و يؤيّـد ما ذكرنا أنّه ورد فى الحـديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا» «۱» فـإنّ الظاهر أنّ البكاء فيه بمعنى خروج الـدمع، و إلّا فلو كان

البكاء الممدود عبارة عن خروج الدمع مع الصوت فالتباكى حاصل قهرا، و يؤيّده أيضا إسناد البكاء فى كلمات العرب نثرا و نظما إلى العين، و لو كان البكاء الممدود عبارة عمّا فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع. و منه ينقدح أنّ الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهرى من الفرق بين الممدود و المقصور. هو كون البكاء مطلقا بمعنى خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غير اعتبار الصوت فيه أصلا، لما عرفت من الإسناد إلى العين، و من الحديث الآمر بالتباكى إذا لم يجد البكاء، و بعض الروايات الواردة فى أنّ البكّائين خمسة كما عن الخصال «۲»، و فى أنّ اليتيم إذا بكى اهتزّ له العرش «۳».

و ما فى البحار فى قضية فوت إبراهيم بن النبى صلّى اللّه عليه و آله و أنّه لمّا مات بكى النبى صلّى اللّه عليه و آله «۴»، لا يدلّ على أنّ المراد بالبكاء ما هو المشتمل على الصوت كما فى مورد الروايات المزبورة، لأنّ خصوصية المورد فى كلّ منها قد اقتضت ذلك، و امّا معنى البكاء من حيث هو فليس إلّا خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كلّه فيما يتعلّق بمفهوم البكاء.

و أمّا حكمه إذا وقع فى الصلاة فحكى فى مفتاح الكرامة عن جمع من المحقّقين كالأردبيلى و الخراسانى و السيّد فى المدارك، التوقّف فى مبطلية البكاء للصلاة «۵».

---

(۱) سنن ابن ماجه ۲: ۱۴۰۳ ح ۴۱۹۶، بحار الأنوار ۸۹: ۱۹۱ ح ۲.

(۲) الخصال: ۲۷۲، باب الخمسة ح ۱۵.

(۳) بحار الأنوار ۷۲: ۵ ح ۱۲ نقلا عن ثواب الاعمال: ۲۳۷ ح ۱.

(۴) بحار الأنوار ۲۲: ۱۵۷ ح ۱۶، ح ۱۶، و فيه: «ثمَّ قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: تدمع العين و يحزن القلب».

(۵) مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۳- ۷۴، ذخيرة المعاد: ۳۵۷، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۰

و نقل عن الذكرى و المفاتيح أنّه إنّما يكون مبطلا إذا كان من الفعل الكثير «۱»، فيرجع إلى عدم مبطلية البكاء بما هو هو، و عن الموجز الحاوى و حاشية الإرشاد و كشف اللثام و الميسية، أنّ المبطل ما اشتمل على النحيب، و إن خفى لافيض الدمع بلا صوت «۲». و عن إرشاد الجعفرية، و فوائد الشرائع، و الروض، و الروضة، و المقاصد العلية، و المدارك، أنّ المبطل منه ما اشتمل على صوت لا مجرّد خروج الدمع «۳»، و جعله فى الحدائق مشهورا استنادا إلى هؤلاء الأعاظم «۴»، و عن الروض و الروضة و المقاصد، احتمال الاكتفاء فى الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر فى البكاء الوارد فى النصوص، و عن المسالك فيه نظر «۵»، «۶» انتهى. و لعلّ وجه النظر التأمّل فى الفرق بين المقصور و الممدود، أو اشتراك الفعل الواقع فى الجواب، و كلام المفتاح ظاهر فى أنّ الباقين لم يتعرّضوا للتفصيل و حينئذ فالإطلاق و التقييد من الفقهاء يبتنى على اعتقادهم فى معنى البكاء، فلو ثبت أنّ معتقدهم فى البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهرة بالنسبة إليه، و لكن ذلك غير معلوم.

و قال المحقّق البهبهانى فى حاشية المدارك: أنّ القدماء لو كان نظرهم- مثل الجوهرى- التفصيل بين المقصور و الممدود كان عليهم التعرّض، فعدم تعرّضهم يكشف عن عدم اعتقادهم ذلك. و هذا الكلام- بضميمة ما عرفت منّا من ضعف القول بالتفصيل و أنّ اسناد البكاء إلى العين يدلّ على كون المراد به هو خروج

---

(۱) الذكرى ۴: ۱۰، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۷۳.

(۲) كشف اللثام ۴: ۱۷۸، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۸۵.

(۳) الروضة البهيّة ۱: ۲۳۳، روض الجنان: ۳۳۳، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶.

(۴) الحدائق ۹: ۵۰.

(۵) مسالک الأفهام ۱: ۲۲۸.

(۶) مفتاح الکرامة ۳: ۳۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۶۱

الدمع- یفید وحدة معنی البکاء عندهم، و أنّه عبارة عن مجرّد خروج الدمع.

و بالجملة: فالإشکال فی مبطلیة البکاء للصلاة نظرا إلی ضعف الروایة کما عن مجمع الفائدة و البرهان «۱» فی غیر محلّه، لما عرفت من أنّ اشتهار الفتوی علی طبقها یوجب جبر ضعفها. کما أنّه ممّا ذکرنا ظهر أنّ الاستشکال فی بطلان الصلاة بمجرّد خروج الدمع- کما فی الجواهر و المصباح «۲»- ممّا لا وجه له، لدلالة الدلیل علی ذلک کما عرفت.

فالأقوی مبطلیة البکاء مطلقا إذا کان للأمور الدنیویة، و أمّا البکاء للأمور الأخرویة کذکر الجنّة أو النار فلا إشکال فیه، بل هو من أفضل الأعمال فی الصلاة کما فی الروایة «۳»، و أولی بالجواز ما لو کان بکاؤه للاشتیاق إلی المعبود، أو لإدراک عظمته و ذلّة نفسه، أو للخوف من معاصیه.

ثمّ إنّ البکاء للأمور الأخرویة لا یوجب بطلان الصلاة بما أنّه بکاء، و إن اشتمل علی صوت، أمّا لو کان الصوت المقرون به بحیث یخرج منه حرف أو حرفان فیوجب بطلان الصلاة، نظرا إلی مبطلیة الکلام، و الالتزام بعدم کونه مبطلا حتّی فی هذه الصورة فی غایة الإشکال، فإنّ ما دلّ الدلیل علی جوازه أو استحبابه فی الصلاة هو البکاء للأمور الأخرویة، و قد عرفت أنّ معنی البکاء عبارة عن مجرّد خروج الدمع، و أمّا خروج الکلام من الصوت البکائی فلا یمکن الغضّ عنه إلّا فیما کان الکلام الخارج ذکرا أو دعاء أو غیرهما من مستثنیات الکلام، فتدبّر.

---

(۱) مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۳.

(۲) جواهر الکلام ۱۱: ۷۴، مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۴۱۳.

(۳) الوسائل ۷: ۲۴۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۵ ح ۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۶۲

القاطع السادس: الحدث،

علی المشهور «۱» و به قال الشافعی فی الجدید و ذهب مالک و أبو حنیفة و الشافعی فی القدیم إلی عدم قاطعیته للصلاة، بل علیه أن یتوضّأ و یبنی «۲»، فللعامة قولان.

و أمّا الإمامیة فقال المحقّق فی المعتبر: إنّه قال الشیخ فی الخلاف، و علم الهدی فی المصباح: إذا سبق الحدث ففیه روایتان، إحداهما: یعید الصلاة. و الأخری: یعید الوضوء، و یبنی علیه صلاته- إلی أن قال-: و قال فی المبسوط: و قد روی إذا سبقه الحدث جاز أن یعید الوضوء و یبنی علی صلاته، و الأحوط الأوّل «۳»، انتهی.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، المسائل الناصریات: ۲۳۲ مسألة ۷۳، السرائر ۱: ۲۳۵، الکافی فی الفقه: ۱۲۰، الوسیلة: ۹۸، المراسم: ۸۹، الغنیة: ۸۲، المهذّب ۱: ۱۵۳، المعتبر ۲: ۲۵۰ تذکرة الفقهاء ۳:

۲۷۱ مسألة ۳۱۸، نهایة الاحکام ۱: ۵۱۳، الروضة البهیّة ۱: ۲۳۰، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۴۸، مدارک الأحکام ۳: ۴۵۵، الحدائق ۹: ۲.

(۲) المجموع ۴: ۷۵- ۷۶، فتح العزيز ۴: ۴، المحلّى ۴: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۲.

(۳) الخلاف ۱: ۴۰۹ مسألة ۱۵۷، المبسوط ۱: ۱۱۷، المعتبر ۲: ۲۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۳

و الروايات الواردة فى هذا الباب- التى جمعها فى الوسائل فى الباب الأوّل من أبواب القواطع- كثيرة تبلغ إحدى عشرة رواية، لكن أربعة منها لا ترتبط بما نحن فيه، و ثلاثة منها تدلّ على لزوم البناء، و الأربعة الباقية تدلّ على لزوم الإعادة لأجل البطلان بالحدث الواقع فيها.

أمّا الأربعة غير المرتبطة، فهى رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«ليس يرخّص فى النوم فى شيء من الصلاة» «۱».

و رواية زيد الشحام قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام قول اللّه عزّ و جلّ لا تَقْرَبُوا الصَّلٰاةَ وَ أَنْتُمْ سُكٰارىٰ «۲»؟ فقال: «سكر النوم» «۳».

و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثمّ قال: القراءة سنّة و التشهّد سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة» «۴».

و رواية علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: و سألته عن رجل وجد ريحا فى بطنه فوضع يده على أنفه و خرج من المسجد حتى أخرج الريح من بطنه، ثمّ عاد إلى المسجد فصلّى فلم يتوضّأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتّى يتوضّأ و لا يعتدّ بشيء ممّا صلّى» «۵».

أمّا عدم ارتباط الرواية الأولى بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم فى الصلاة إن فعل ذلك عمدا و ليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

(۱) الكافى ۳: ۳۷۱ ح ۱۶، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۱.

(۲) النساء: ۴۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۷۱ ح ۱۵، التهذيب ۳: ۲۵۸ ح ۷۲۲، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۳.

(۴) التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۴.

(۵) قرب الاسناد: ۱۷۲ ح ۷۵۶، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۴

و منه يظهر عدم ارتباط الرواية الثانية. و أمّا الرواية الثالثة فلا تدلّ إلّا على لزوم الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الخمسة المذكورة فيها، و لا دلالة لها على أنّ المصلّى لو عرض له الحدث الناقض للطهارة فى أثناء الصلاة فبأىّ عمل يعمل؟

أمّا الرواية الأخيرة فمفادها خروج الريح قبل الصلاة كما لا يخفى.

و أمّا الأربعة الدالّة على البطلان:

فمنها: رواية أبى بكر الحضرمى عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة: الخلاء، و البول، و الريح، و الصوت» «۱».

و منها: رواية حسين بن حماد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللا و هو يصلّى فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، و إن كان بللا يعرف فليتوضّأ و ليعد الصلاة، و إن لم يكن بللا فذلك من الشيطان» «۲».

و منها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألته- يعنى أبا الحسن عليه السّلام- عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمّدا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فلا يعد، و إن كان لم يتشهّد قبل

أن يحدث فليعد» «۳».

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام المروية فى قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون فى الصلاة فيعلم أنّ ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء و الصلاة، و لا يعتدّ بشىء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقينا» «۴».

---

(۱) الكافى ۳: ۳۶۴ ح ۴، التهذيب ۲: ۳۳۱ ح ۱۳۶۲، الاستبصار ۱: ۴۰۰ ح ۱۰۳۰، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۳ ح ۱۴۶۵، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۵.

(۳) التهذيب ۲: ۳۵۴ ح ۱۴۶۷، الاستبصار ۱: ۴۰۱ ح ۱۵۳۱، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۶.

(۴) قرب الاسناد: ۱۷۱ ح ۷۵۵، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۵

و أمّا الثلاثة الدالة على لزوم البناء فهى:

رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: أكون فى الصلاة فأجد غمزا فى بطنى أو أذى أو ضربانا؟ فقال: انصرف ثمَّ توضّأ، و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّدا، و إن تكلّمت ناسيا فلا شىء عليك، فهو بمنزلة من تكلّم فى الصلاة ناسيا»، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم و إن قلب وجهه عن القبلة» «۱».

و رواية زرارة أنّه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل دخل فى الصلاة و هو متيمّم فصلّى ركعة ثمَّ أحدث فأصاب ماء؟ قال: «يخرج و يتوضّأ ثمَّ يبنى على ما مضى من صلاته التى صلّى بالتيمّم» «۲».

و رواية أبى سعيد القماط قال: سمعت رجلا يسأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل وجد غمزا فى بطنه أو أذى أو عصرا من البول و هو فى صلاة المكتوبة فى الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال: «إذا أصاب شيئا من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، ثمَّ ينصرف إلى مصلّاه الذى كان يصلّى فيه فيبنى على صلاته من الموضع الذى خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام»، قال:

قلت: و إن التفت يمينا أو شمالا أو ولّى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع. إنّما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف فى ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنّما عليه أن يبنى على صلاته، ثمَّ ذكر سهو النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۳».

و هذه الرواية متّحدة من جهة المضمون مع رواية فضيل المتقدّمة آنفا، بل هى

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۰، التهذيب ۲: ۳۳۲ ح ۱۳۷۰، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۹.

(۲) الفقيه ۱: ۵۸ ح ۲۱۴، التهذيب ۱: ۲۰۴ ح ۵۹۴، الاستبصار ۱: ۱۶۷ ح ۵۸۰، الوسائل ۷: ۲۳۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۱۰.

(۳) التهذيب ۲: ۳۵۵ ح ۱۴۶۸، الوسائل ۷: ۲۳۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۶

أتمّ منها دلالة كما لا يخفى، و مضمونهما أنّه لو أحدث المصلّى عمدا و كان سببه الغمز أو الأذى فى البطن أو الضربان بحيث اضطرّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضّأ و يبنى على ما صلّى، و حينئذ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضّى، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورة خروجه سهوا فاختلف الموردان.

ثمَّ إنّ رواية فضيل تدلّ على أنّه لا بأس بالتكلّم ناسيا، و كذا لا بأس بالاستدبار، كما أنّ رواية أبى سعيد أيضا نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلة، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلّ منهما تقية، خصوصا مع الاستدلال فى الرواية الأخيرة بسهو النبى صلّى اللّه

عليه و آله.

ثمَّ إنّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، ليس على حدّ غيره من سائر أفعال هذا الباب، من جهة الظهور فى كون صدوره عن قصد و إرادة، بل يقال: فلان أحدث و لو مع خروج الحدث عنه سهوا.

و ليعلم أيضا أنّ خروج الحدث على ثلاثة أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد و اختيار.

ثانيها: الخروج سهوا أى فى حالة السهو عن كونه فى الصلاة مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أى الخروج من غير اختيار. و هاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأوّل، و مورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفا.

و أمّا رواية زرارة فظاهرها أنّه يبنى على تلك الصلاة التى صلّى منها ركعة مع التيمم، خلافا للمختلف و كشف اللثام، حيث نفيا ظهور الرواية فى البناء على تلك الصلاة، و استدلّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكى بأنّ الحديث فى بعض النسخ

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۷

هكذا: و يبنى على ما بقى من صلاته «۱».

هذا، و لكن الصحيح ما ضبطه فى الوسائل مما عرفت، فظهور الرواية فى ذلك ممّا لا ينبغى الارتياب فيه، و عليه فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الدالة على البطلان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهارة المعتبرة للأكوان الصلاتية تبطل بسبق الحدث، و خروجه سهوا، و توجب بطلان الصلاة من أوّل الأمر، بحيث يجب التوضّى ثمَّ الاستئناف، فإذا كان الأمر فى الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، و من الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور.

ثمَّ إنّه قال الشيخ فى الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمّدا لا يبنى إذا قلنا بالبناء على الرواية الأخرى، و به قال أبو حنيفة.

و قال الشافعى على قوله القديم الذى قال بالبناء: إنّه يبنى، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ على حدث فلم يكن له حكم «۲». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و يظهر من هذا الكلام أنّه لو أحدث متعمّدا بعد ما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، و عليه إجماع الإمامية كما نقل فى مفتاح الكرامة دعواه عن خمسة من العلماء «۳»، بل و عليه إجماع العامّة أيضا، لأنّ أبا حنيفة- القائل بالبناء- قال بالاستئناف هنا أيضا «۴».

و يظهر من الشافعى أنّه لو لا طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّدا «۵»، فيظهر من مجموع ذلك اتّفاق الفريقين على خلاف خبرى فضيل و أبى سعيد المتقدّمين الدالّين على البناء فيما لو أحدث متعمّدا،

(۱) مختلف الشيعة ۱: ۴۴۲، كشف اللثام ۴: ۱۶۱.

(۲) الخلاف ۱: ۴۱۲ مسألة ۱۵۸.

(۳) مفتاح الكرامة ۳: ۳.

(۴) بدائع الصنائع ۱: ۲۲۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۳.

(۵) المجموع ۴: ۷۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۸

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمين على خلافهما.

و من هنا يظهر أنّه لا وجه لذكر الشيخ رواية الفضيل فى المسألة السابقة على هذه المسألة المعنونة بقوله: من سبقه الحدث، التى ذكر أنّ فيها روايتين:
إحداهما أنّه تبطل الصلاة، و الرواية الأخرى أنّه يعيد الوضوء و يبنى، حيث قال:
و أمّا الرواية الأخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت:. «۱». فتدبّر جيّدا.

(۱) الخلاف ۱: ۴۰۹- ۴۱۱، مسألة ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۹

القاطع السابع: الكلام

اشارة

الكلام إذا صدر عن عمد و لم يكن ذكرا، و لا دعاء، و لا قرآنا، يدلّ عليه مضافا إلى إجماع المسلمين و اتّفاقهم «۱»، الأخبار المستفيضة التى تدلّ بظاهرها على ذلك و يستفاد أيضا من بعض الروايات الأخر الدالة على جواز التكلّم ببعض الكلمات الظاهرة فى أنّ ذلك إنّما وقع على سبيل الاستثناء، كالأخبار الدالة على أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة، و غيرها ممّا يستفاد منه مبطلية الكلام فى غير موارد الاستثناء.
و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه،

(۱) المجموع ۴: ۸۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۴۰، سنن ابن ماجه ۱: ۶۵۹ ب ۱۶، الخلاف ۱: ۴۰۳ مسألة ۱۵۴ و ص ۴۰۷ مسألة ۱۵۵، الغنية: ۸۲، المسائل الناصريات: ۲۳۴ مسألة ۹۴، المقنع: ۱۰۶، المقنعة: ۱۴۸، السرائر ۱: ۲۲۵، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۴ مسألة ۳۱۹، الذكرى ۴: ۱۲، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۳، جامع المقاصد ۲: ۳۴۱، مستند الشيعة ۷: ۲۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۰

و وجود الرواية من طرق الفريقين، فقد روى من طريق العامّة عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هى التسبيح و التكبير و قراءة القرآن» «۱». و عن زيد بن أرقم قال: كنّا نتكلّم فى الصلاة يتكلّم أحدنا صاحبه و هو إلى جنبه حتى نزلت وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ «۲»، فأمرنا بالسكوت و نهينا عن الكلام «۳». إنّما الإشكال و الكلام فى تعيين الموضوع.
فنقول: إنّ القدر المتيقّن من ذلك ما إذا كان اللفظ أى الصوت الخارج من الفم المتكئ على مقطع من مقاطع الحروف مركّبا من حرفين فصاعدا، مع كونه موضوعا بإزاء معنى مفيدا مفهما، و أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مركّبا من حرفين فصاعدا و لكن لم يكن مستعملا، أو كان حرفا واحدا سواء كان مفيدا موضوعا كفعل الأمر من الأفعال المعتلّة الطرفين مثل (ع) و (ق)، أو لم يكن كذلك ففيه إشكال.
و المنسوب إلى المشهور البطلان فى المركّب من حرفين مطلقا، و فى المركّب من حرف واحد إذا كان مفيدا مستعملا «۴»، و استدلّ على ذلك بالإجماع على البطلان فى هذه الصور، و على عدمه فى غيرها، و لكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرّد ادّعاء بلا بيّنة و برهان، بل التتبع و التفحّص التامّ يقتضى خلافه، فإنّه لم يوجد فى كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، التعرّض لتحقيق الموضوع و أنّه بم يتحقق؟
نعم، ذكر الشيخ فى كتاب المبسوط- الذى عرفت غير مرّة أنّه من الكتب

(۱) صحيح مسلم ۳: ۱۸، ح ۵۳۷، سنن البيهقى ۲: ۲۴۹- ۲۵۰، مسند احمد ۵: ۴۴۷- ۴۴۸، و فيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح.».

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) صحيح مسلم ۵: ۲۲ ح ۳۵، سنن النسائى ۳: ۱۹ ح ۱۲۱۵.

(۴) الخلاف ۱: ۴۰۷، السرائر ۱: ۲۲۵، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۰، المنتهى ۱: ۳۰۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۴، الذكرى ۴: ۱۳- ۱۴، جامع المقاصد ۲: ۳۴۱، مستند الشيعة ۷: ۲۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۱

التفريعية، لا الكتب المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السّلام- بعد النهى عن التكلّم بما ليس من الصلاة، سواء كان متعلّقا بمصلحة الصلاة أم لم يكن كذلك، إنّه لا يئنّ بحرفين و لا يتأفّف مثل ذلك بحرفين «۱».

و كيف كان، فدعوى الإجماع فى مثل المسألة ممّا لم يتعرّض له القدماء ممّا لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربّما يمكن أن يستدلّ فى المقام بذيل مرسلة الصدوق: «من أنّ فى صلاته فقد تكلّم» «۲». و بخبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علىّ عليهم السّلام، أنّه قال:

«من أنّ فى صلاته فقد تكلّم» «۳»، و لكنّه مخدوش، مضافا إلى ضعف سند الرواية، لأنّ طلحة عامىّ.

و الظاهر أنّ مرسلة الصدوق هى هذا الخبر لا رواية أخرى. و إلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأنين بالتكلّم فى بطلان الصلاة بسببه، و لزوم الاحتراز عنه، لا كونه من أفراد التكلّم حقيقة، بأنّ الرواية لا تكون وافية بجميع المدّعى، فإنّ غاية مدلولها باعتبار كون الغالب تركّب الأنين من الحرفين و عدم كونه موضوعا بإزاء معنى، لوضوح أنّ دلالته ليست دلالة وضعيّة بل طبعيّة، هو بطلان الصلاة باللفظ المركّب من الحرفين. و إن لم يكن موضوعا، و لا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفى.

هذا، و ربّما يستدلّ لذلك بما حكى عن بعض الأدباء و اللغويّين، من التصريح بأنّ الكلام هو ما تركّب من حرفين فصاعدا، كما حكى عن نجم الأئمّة فى شرحه

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۲) الفقيه ۱: ۲۳۲ ح ۱۰۲۹، الوسائل ۷: ۲۸۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۵ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۳۰ ح ۱۳۵۶، الوسائل ۷: ۲۸۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۲

على الكافية «۱»، من تصريحه بأنّ الكلام و إن كان بحسب الأصل عبارة عمّا يتكلّم به قليلا كان أو كثيرا، إلّا أنّه غلب استعماله فى العرف على اللفظ المركّب من الحرفين فصاعدا.

و لكنّه مضافا إلى عدم حجّية مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذى ورد فى الأخبار هو التكلّم، فلا بدّ من ملاحظة معناه، فنقول: ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين: أنّ المعيار فى صدق التكلّم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكاية عن المعنى، سواء كان الحرف واحدا أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال و الحكاية لم يصدق التكلّم، و إن كان اللفظ موضوعا، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكاية عن المعنى، بل لغرض تعلّم مخرج القاف على النحو الصحيح مثلا «۲».

و لا يخفى أنّ ما أفاده و إن كان يقرب من الذهن فى بادئ النظر إلّا أنّ التدبّر يقضى بأنّ خصوصية قصد المعنى و جعل اللفظ حاكيا عنه لا مدخلية لها فى إبطال الصلاة، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك فى ذلك مجرّد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقة الصلاة، سواء قصد به الحكاية عن المعنى أم لم يقصد. أ لا ترى أنّه لا فرق عند العرف- بعد ملاحظة كون الكلام مبطلا للصلاة عند الشارع-

بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، و بين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغة؟

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء فى مقام إفادة أغراضهم و إفهام مقاصدهم بسبب اللفظ و القول، هو التكلّم بالألفاظ التى وضعت بإزاء معنى من المعانى مع استعمالها فى معانيها، و جعلها مندكة فيها آلة لإفهامها، و مع وجود مخاطب فى البين، حتّى يكون الغرض إفهامه و إفادته، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة أنّ

---

(۱) شرح الكافية: ۱۸۷.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۹۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۳

هذه القيود الثلاثة المتعارفة بين العقلاء هل لها مدخلية فى حقيقة التكلّم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل و لا لشىء منها دخل فى قوامه و حقيقته؟

فنقول: لا شبهة فى أنّ القيد الأخير- الذى هو عبارة عن وجود مخاطب فى البين قصد إفهامه- لا مدخلية له فى معنى التكلّم، ضرورة أنّه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه و تكلّم معها، غاية الأمر كونه قبيحا عند العقل و العقلاء، إلّا أنّ ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلّم، فهو قد يكون مع الغير و قد يكون مع النفس.

و أمّا القيد الثانى الذى مرجعه إلى استعمال اللفظ فى معناه و جعله مرآة له مندكّا فيه، فالظاهر أنّه أيضا أجنبىّ عن الدخل فى صدق معناه، فإنّه لا فرق عند العرف فى صدق التكلّم بين اللفظ العربى الصادر عمّن يعرف لغة العرب، و بين الصادر عن غيره، فإنّ المتلفّظ بكلمة «ضرب» يصدق عليه أنّه تكلّم بها، سواء كان عارفا بمعناه أو غير عارف، و يدلّ على ذلك صدق عنوان المتكلّم على النائم الذى تكلّم فى أثناء النوم، مع أنّه لم يستعمل ألفاظه فى معانيها و لم يجعلها حاكية عنها كما هو واضح.

و أمّا القيد الأوّل الذى هو عبارة عن كون اللفظ موضوعا بإزاء معنى، فالظاهر أنّه أيضا خارج عن ماهية التكلّم و حقيقته، فإنّه قد يتكلّم الإنسان بالألفاظ المهملة لغرض إفادة أنّها من المهملات، أو لغرض آخر، و لا يخرج بذلك عن صدق عنوان المتكلّم كما يظهر بمراجعة العرف، و يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه تقسيمهم الكلمة إلى المهمل و المستعمل.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يعتبر كون اللفظ موضوعا، فضلا عن اعتبار الاستعمال و وجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه هل يتحقق فيما إذا تلفّظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأنّ الحرف الواحد الموضوع يصدق به التكلّم، فالظاهر حينئذ عدم الفرق بينه و بين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلية قيد الموضوعية فى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۴

معنى التكلّم، فالتفصيل بينهما بعيد جدّا، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مثل كلمة (ق) و (ع) من الأفعال المعتلّة الطرفين لا يكون حرفا واحدا، بل هو فى التقدير حرفان أو أزيد، و صدق التكلّم بسببه إنّما هو لأجل ذلك، أى كونه فى التقدير زائدا على الحرف الواحد و لا يخفى أنّ هذا أبعد.

و كيف كان، فالظاهر أنّ إثبات دعوى كون الحرف الواحد أيضا ممّا يتحقق به التكلّم، و كذا إثبات دعوى عدم كونه كذلك فى غاية الإشكال، و المرجع على تقدير الشكّ، أصالة البراءة.

استثناء الذكر و القرآن

ثمّ إنّه ظهر لك من تقييد الكلام المبطل فى صدر المسألة بما إذا لم يكن ذكرا و لا دعاء، و لا قراءة قرآن، إنّ شيئا من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب بطلان الصلاة إذا وقع فى أثنائها، للأخبار الدالة على أنّ كلّ ما ناجيت اللّه به فى الصلاة فهو منها «۱»، و أنّ كلّ ما

كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة.

و قد عرفت فى مبحث القراءة «۲» أنّ معنى القراءة كلام الغير، و حكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصدا به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بحذاء الألفاظ المحكيّة مع قطع النظر عن حيثية صدورها عنه، و إلّا لا تصدق الحكاية، ضرورة أنّها عبارة عن إراءة المحكيّ و إلقائه، فكأنّه لا يكون هنا واسطة أصلا.

و بالجملة: فمعنى الحكاية هو أن يجعل ألفاظه مرآة لكلام الغير و فانية فيه لا يرى فيها إلّا ذلك الكلام، و حينئذ فلو أراد- مضافا إلى قصد الحكاية- ردّ تحيّة

---

(۱) الوسائل ۶: ۲۸۹. أبواب القنوت ب ۱۹ و ص ۳۷۰. أبواب السجود ب ۱۷ و ج ۷: ۲۶۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۳.

(۲) المسألة الاولى من بحث القراءة ۲: ۱۲۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۵

الغير بآية من القرآن يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو ممّا لا يجوز بل لا يعقل كما قرّرنا فى محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحية متقوم بإيجاد اللفظ مخاطبا إلى المحيي مع قصد عنوان الردّ، و حينئذ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ حاكيا عن كلام الغير مندكّا فيه مع قطع النظر عن حيثية صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأنّ المتكلّم بسلام عليكم الوارد فى القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنّة عند الدخول فيها، إنّما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكيّ الخطاب إلى المسلّم، لا أنّه يسلّم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، و يقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

و لكن لا يخفى أنّ تنظير المقام بمسألة الكتابة محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلّم أنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنّما يكون ملفوظا للشخص الكاتب مندكّا فى معناه الذى هو عبارة عن السلام و ردّ التحية، بخلاف المقام الذى يكون الكلام المحكيّ صادرا عن الغير قائما به بالقيام الصدورى.

هذا، مضافا إلى أنّه لا نسلّم أن يكون المكتوب مقصودا به الحكاية عن الملفوظ، فإنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعانى بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقّفا أوّلا- على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلّا أنّ تلك النقوش إنّما تجعل بدلا عن الألفاظ فى الدلالة على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها.

و بالجملة: فالنقوش الكتابية إنّما هى طريق آخر لإفهام الأغراض و إفادة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۶

المقاصد فى عرض الألفاظ، و هذا الطريق أوسع من وجه، و أضيق من وجه آخر.

أمّا الأوسعية فلأنّ النقوش لا- تنعدم بمجرّد وجودها كالألفاظ بل هى باقية، و أمّا الأضيقية فلاحتياجها إلى الآلات الكثيرة بخلاف اللفظ. و كيف كان، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، و حينئذ فلا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بعد صدورها من المحيّى ينتزع منها عنوان ردّ التحية، و إن لم يكن من قصده فعلا ذلك، نظرا إلى أنّ ذلك يشعر بكون المصلّى قاصدا لردّها، و إنّما منعه عن ذلك وجود المانع و هو الاشتغال بالصلاة.

و نظير هذا ما إذا قرأ المأموم آية من القرآن لغرض إفهام الإمام و إعلامه بأنّه سهى كما إذا قرأ قوله تعالى وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ «۱» فيما إذا جهر فى الصلاة التى يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالى وَ قُومُوا لِلّٰهِ قانِتِينَ «۲» فيما إذا جلس فى الركعة الأولى أو الثالثة من

الرباعية للتشهّد سهوا، أو قرأ قوله تعالى وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِينَ «۳» فيما إذا قرأ الإمام القنوت فى الركعة الأولى مثلا، فإنّه فى جميع هذه الموارد يترتّب الغرض على قراءة القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنية بحذاء المعنى الذى يريد، لوضوح أنّه لا يريد أن يخاطب الإمام و ينهاه عن الجهر بقوله:

«وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ»، بل يقرأ القرآن فيترتّب عليه إعلام الإمام للمناسبة بين الآية التى قرأها و بين ما سهى عنه الإمام.

هذا، و لا يخفى أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرّد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

---

(۱) الاسراء: ۱۱۰.

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) البقرة: ۴۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۷

ذلك بحيث لا ينافى الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم، فى مقام ردّ الجواب الدعاء، و سأل من اللّه تعالى أن يسلّمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلك مجرّد سلامة المخاطب أو أراد أن يسلمه اللّه و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى، فهو محلّ إشكال، بل الظاهر أنّه داخل فى الكلام المبطل.

و منه يظهر أنّ الابتداء بالسلام فى أثناء الصلاة و كذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاة إلّا أن يرجع إلى الدعاء و المسألة منه تعالى.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذى مرجعه إلى الطلب من اللّه تعالى، لا يجتمع مع توجيه الكلام إلى المخاطب و المخاطبة معه، فإنّ قوله: سلّمك اللّه، أو غفر اللّه لك و نظائرهما، يكون الخطاب فيه متوجّها إلى المخاطب و إن كان الإسناد فيه إلى اللّه تعالى، و الدعاء لا بدّ فيه أن يكون الطلب منه تعالى، و إن كان متعلّقا بالشخص الحاضر، كقوله: اللهمّ اغفر لهذا.

و بالجملة: فصدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب الحاضر مشكل، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الكلام الذى أخذ موضوعا للحكم بوجوب الإعادة إنّما هو كلام الآدميّين، كما يدلّ على ذلك النبوىّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس، إنّما هى التسبيح و التكبير و قراءة القرآن». فخروج الدعاء و الذكر و القرآن إنّما هو على سبيل التخصّص لا التخصيص.

و حينئذ فكما شكّ فى صدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب، كذلك يكون صدق كلام الآدميّين عليه مشكوكا أيضا، فلا دليل على كون هذا القسم من الكلام مبطلا، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل و هو يقتضى العدم، لكنّ الأحوط الترك.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۸

فرع: الكلام عن إكراه

لو أكره على الكلام فالمحكىّ عن الشيخ فى المبسوط، و العلّامة فى المنتهى، و الشهيد فى الذكرى، التردّد فى كون ذلك مبطلا للصلاة. و لكنّ العلّامة فى المنتهى بعد التردّد استقرب البطلان، كما أفتى بذلك فى محكيّ التذكرة «۱».

و لم يظهر من القدماء التعرّض لهذا الفرع عدا الشيخ فى المبسوط «۲» الذى صنّف على خلاف ما هو المتداول بين الإمامية فى مقام التصنيف فى ذلك الزمان، كما أنّه لم يظهر من أحد من المتعرّضين له الفتوى بعدم البطلان، و إن كان يمكن توجيهه كما فى المصباح بأنّ مقتضى حكومة حديث الرفع «۳»- المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه- على عمومات أدلّة التكاليف تخصيص أدلّة قاطعية الكلام بما إذا لم يكن مكرها عليه، إلّا أن يمنع دلالة الحديث على رفع جميع الآثار، و لكنّه خلاف التحقيق.

فإلحاق المكره بالناسى أوفق بالقواعد إلّا أن يقال كما فى المصباح أيضا: بأنّ الذى يظهر من النصوص و الفتاوى- كما لعلّه المغروس

فى أذهان المتشرّعة- أنّ التكلّم عمدا كالحدث مناف لفعل الصلاة. فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافى، و مرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاة «۴».

و أثره حينئذ ليس إلّا المؤاخذة و هى مرفوعة بحكم الحديث أو يقال: بأنّه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعا أنّ للصلاة هيئة اتصالية يقطعها التكلّم عمدا،

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۰۹، نهاية الأحكام ۱: ۵۱۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۹، الذكرى ۴: ۱۳.

(۲) لم نعثر على هذا الفرع بخصوصه فى المبسوط، و لكن حكاه فى مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۰۸ عن الشيخ فى النهاية.

(۳) الخصال: ۴۱۷ باب التسعة ح ۹، سنن ابن ماجه ۱: ۶۵۹ ح ۲۰۴۳ و ۲۰۴۵.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۰۹.

فرفع أثر الإكراه حينئذ غير مجد فى إحراز تلك الهيئة الاتصالية التى اعتبرها شرطا فى الصلاة. إذ لا يثبت به لوازمه العقلية.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام- بناء على أنّ المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذة- قال: و لكن فى بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاة إذا صدر الكلام عمدا، و عدم البطلان إذا صدر ناسيا، و يظهر من ذلك ظهورا قويّا أنّ الكلام الصادر عن إكراه ليس قسما ثالثا حتى يلحق بكلام الناسى بواسطة حديث الرفع «۱». انتهى.

و لا يخفى أنّ شمول الحديث لا يبتنى على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسما ثالثا، لأنّ الحديث يشمله و إن كان من مصاديق الكلام العمدى. نعم يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد من الأدلة الدالة على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهوا هو انحصار ذلك بالكلام السهوى، و لكن دون إثباته خرط القتاد. و كيف كان، فالأحوط إعادة الصلاة لو تكلّم فيها مكرها.

ردّ السلام فى أثناء الصلاة

هل يجوز ردّ السلام فى أثناء الصلاة أم لا، بل يحرم؟ ذهب إلى الثانى جمهور العامّة، و حكى عن البصرى من التابعين القول بوجوب الرّد قولا، و قد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أنّهم بين من قال: بأنّه يردّ بالإشارة برأسه كالشافعى فى القديم، أو بيديه كما فى موضع آخر منه، و بين من قال بأنه يردّ قولا، لكن بعد الفراغ من الصلاة كأبى ذر الغفارى و عطاء و الثورى. و قال الأخير: إن كان باقيا ردّ عليه و إن كان منصرفا اتبعه بالسلام، و بين من قال بأنّه يردّ بقلبه كالنخعى، و بين

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى ۱: ۳۰۰.

من قال بأنّه لا يردّ بشىء أصلا فيضيع سلامه «۱».

و أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم متّفقون ظاهرا على الجواز الذى يراد به الوجوب «۲»، و التعبير به إنّما هو فى قبال العامّة القائلين بالتحريم كما عرفت، و إلّا فمن الواضح أنّه بعد ملاحظة كون الردّ واجبا فى غير حال الصلاة لا يبقى للجواز بالمعنى الأخصّ فى حال الصلاة وجه. و كيف كان فمستندهم فى ذلك هى الأخبار الواردة فى هذا الباب و هى سبعة:

۱- خبر محمّد بن مسلم قال: دخلت على أبى جعفر عليه السّلام و هو فى الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلمّا انصرف قلت: أ يردّ السلام و هو فى الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له» «۳».

۲- رواية سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يسلّم عليه و هو فى الصلاة؟ قال: «يردّ: سلام عليكم، و لا يقول: و

عليكم السلام، فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان قائما يصلّى، فمرّ به عمّار بن ياسر فسلّم عليه عمّار، فردّ عليه النبى صلّى اللّه عليه و آله هكذا» «۴».

۳- رواية منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا سلّم عليك الرجل و أنت تصلّى، قال: «تردّ عليه خفيّا كما قال» «۵».

۴- رواية عمّار بن موسى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن السلام على المصلّى؟ فقال: «إذا سلّم عليك رجل من المسلمين و أنت فى الصلاة فردّ عليه فيما

---

(۱) المجموع ۴: ۱۰۳- ۱۰۵، المدوّنة الكبرى ۱: ۹۹، الخلاف ۱: ۳۸۸ مسألة ۱۴۱.

(۲) الانتصار: ۱۵۳، الخلاف ۱: ۳۸۸ مسألة ۱۴۱، المعتبر ۲: ۲۶۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۸۱ مسألة ۳۲۱، الحدائق ۹: ۷۹، مدارك الاحكام ۳: ۴۷۳، مستند الشيعة ۷: ۶۷، كشف اللثام ۴: ۱۸۳، جواهر الكلام ۱۱: ۱۰۰.

(۳) التهذيب ۲: ۳۲۹ ح ۱۳۴۹، الوسائل ۷: ۲۶۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۱.

(۴) الكافى ۳: ۳۶۶ ح ۱، التهذيب ۲: ۳۲۸ ح ۱۳۴۸، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۵) التهذيب ۲: ۳۳۲ ح ۱۳۶۶، الفقيه ۱: ۲۴۱ ح ۱۰۶۵، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۱

بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك» «۱».

۵- رواية محمد بن مسلم، أنّه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يسلّم على القوم فى الصلاة؟ فقال: «إذا سلّم عليك مسلم و أنت فى الصلاة فسلّم عليه، تقول: السلام عليك، و أشر بإصبعك» «۲».

۶- رواية علىّ بن جعفر عليه السّلام عن أخيه قال: سألته عن الرجل يكون فى الصلاة فيسلّم عليه الرجل، هل يصلح له أن يردّ؟ قال: «نعم، يقول: السلام عليك، فيشير إليه بإصبعه» «۳».

۷- ما عن الشهيد فى الذكرى قال: و روى البزنطى عن الباقر عليه السّلام قال: «إذا دخلت المسجد و الناس يصلّون فسلّم عليهم، و إذا سلّم عليك فاردد، فإنّى أفعله، و إنّ عمّار بن ياسر مرّ على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و هو يصلّى، فقال: السلام عليك يا رسول اللّه و رحمة اللّه و بركاته، فردّ عليه السلام» «۴».

هذه هى الروايات الواردة فى هذا الباب، و يقع الكلام فيها من جهات:

الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدّمة وجوب ردّ السلام، و مقتضى بعضها الجواز، و لكنّ المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا رواية ظاهرة فى الحرمة، و هى رواية مصدّق بن صدقة عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام قال: «لا تسلّموا على اليهود و لا النصارى- إلى أن قال:- و لا على المصلّى، و ذلك لأنّ المصلّى لا يستطيع أن يردّ السلام.» «۵». و لكنّها محمولة على التقية

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۴، التهذيب ۲: ۳۳۱ ح ۱۳۶۵، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۳، السرائر ۳: ۶۰۴، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۵.

(۳) قرب الإسناد: ۱۷۷ ح ۸۰۱، الوسائل ۷: ۲۶۹. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۷.

(۴) الذكرى ۴: ۲۴، الوسائل ۷: ۲۷۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۷ ح ۳.

(۵) الخصال: ۴۸۴ ح ۵۷، الوسائل ۷: ۲۷۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۲

لموافقتها لفتاوى العامّة.

الثانية: مقتضى روايتى منصور و عمّار المتقدّمتين وجوب الردّ خفيّا، بناء على أن لا يكون المراد بقوله عليه السّلام فى رواية عمّار: «فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك». هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله: «و لا ترفع صوتك»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفيّا، و لعلّ الوجه فيه هو أنّ العامّة حيث كانت فتاواهم متطابقة على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلّا يظهر أمرهم و يتبيّن مخالفتهم.

الثالثة: قد ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و رواية علىّ بن جعفر عليه السّلام الأمر بالإشارة بالإصبع، و لكنّ الظاهر عدم كونه أمرا وجوبيّا، لعدم توقّف الردّ عليه و بعد كونه واجبا نفسيّا، و لعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلّم بذلك لعدم إمكان التوجّه و الإقبال فى حال الصلاة، و يحتمل أن يحمل على التقية، لما عرفت من أنّ الشافعى أوجب الإشارة باليد فى موضع من القديم.

الرابعة: مقتضى رواية منصور و إحدى روايتى محمّد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له و كما قال، و هل المراد بالمماثلة، المماثلة من جميع الجهات من التعريف، و التنكير، و الإفراد، و الجمع، و التقديم، و التأخير، كما يشهد له إطلاق المماثلة فى الروايتين، أو أنّ المراد بها المماثلة فى خصوص التقديم و التأخير؟. كما ربما يدلّ على ذلك رواية سماعة الناهية عن الردّ بمثل «عليكم السلام»، لأنّ المتعارف بينهم فى مقام السلام هو تقديم السلام، و اعتبار المماثلة يقتضى تقديمه فى مقام الجواب أيضا.

و حينئذ، فالتعرّض لذلك انّما هو للتنبيه على أنّ كيفية الجواب فى أثناء الصلاة تغاير الكيفية المتعارفة بينهم فى مقام الجواب فى غيرها من تقديم الظرف، و الظاهر هو الوجه الثانى.

فما ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و رواية علىّ بن جعفر المتقدّمتين من

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۳

أنّه يجب أن يقال: السلام عليك، إنّما يكون ذكره من باب كونه أحد الأفراد، و المقصود منه وجوب تقديم السلام على الظرف فقط، لا هو مع التعريف و الإفراد كما لا يخفى. ثمّ إنّه يحتمل أن يكون المراد بالمثل هو المماثلة فى كونه قولا، فالمراد هو بيان وجوب الردّ قولا كما فى غير حال الصلاة، قبالا للعامّة القائلين بحرمته كذلك، و لكن هذا الاحتمال بعيد.

هذا كلّه فيما يتعلّق بوجوب ردّ السلام فى الصلاة. و أمّا الردّ من حيث هو فهو واجب شرعا، و يدلّ عليه قوله تعالى وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها «۱» و التحية عبارة عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدى العرف عند ملاقاة بعضهم لبعض، و قد كان متداولا فى زمان الجاهليّة أيضا، و كان علامة لعدم كون المحيّى قاصدا للسوء بالنسبة إلى المحيّى.

و كيف كان، فهل هو عبارة عن مطلق الألفاظ المستعملة فى ذلك المورد، أو أنّه يختصّ بخصوص صيغة السلام؟ حكى عن الطبرسى فى مجمع البيان أنّه قال:

التحية: السلام، يقال: حيّا تحيّة إذا سلّم «۲»، و لكن المحكىّ عن بعض أهل اللغة أنّه اسم لمطلق الألفاظ التى تستعمل فى ذلك المورد، سلاما كان أو غيره ممّا هو بمنزلته «۳». و يؤيّده ما عن الصدوق فى الخصال عن أبى جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه قولوا: يرحمكم اللّه، و هو يقول: يغفر اللّه لكم و يرحمكم، قال اللّه تعالى وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها «۴»».

---

(۱) النساء: ۸۶.

(۲) مجمع البيان ۳: ۸۴.

(۳) مجمع البحرين ۱: ۶۰۸ مادّة ح ى ى.

(۴) الخصال: ۶۳۳، الوسائل ۱۲: ۸۸. أبواب أحكام العشرة ب ۵۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۴

هذا، و لكنّ الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استنادا الى الآية الشريفة فى غاية الإشكال، خصوصا بعد وضوح أنّ السيرة المستمرّة بين المسلمين إنّما كانت على ردّ خصوص السلام، و لا يلتزمون بردّ سائر التحيّات، و أمّا الاستدلال فى الرواية بالآية الشريفة فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر اللّه لكم و يرحمكم من مصاديق التحية، بل كان ذكرها من باب الاستئناس للمناسبة بين الموردين.

ثمّ إنّه لو فرض عموم التحية و عدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر فى الآية الشريفة على الاستحباب بالنسبة إلى غير تلك الصيغ، و لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لأنّ صيغة الأمر موضوعة لمجرّد إنشاء الطلب.

غاية الأمر أنّه مع عدم قيام قرينة على الإذن فى الترك، لا يكون المأمور معذورا فى المخالفة عند العقلاء، و كان مستحقّا للذمّ و العقاب كما حقّقناه فى الأصول.

فالأقوى وجوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنّه لا خلاف فيه ظاهرا بين المسلمين، و قد عرفت فتاوى العامّة فى باب الردّ فى أثناء الصلاة، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغية وجوب الردّ بالقول فى غير حال الصلاة، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقّا للمسلّم على المسلّم عليه فتدبّر.

هذا، و أمّا ما يدلّ من الروايات على وجوب ردّ السلام فهى رواية مصدّق بن صدقة المتقدّمة، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام، و رواية السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱»، الدالتان على انّ السلام من المسلّم تطوّع و الردّ فريضة، و قد روى هذا المضمون من طريق العامّة عن بعض التابعين «۲»، و لكنّ الطبرى فى تفسيره

---

(۱) الكافى ۲: ۶۴۴ باب التسليم ح ۱، الوسائل ۱۲: ۵۸. أبواب أحكام العشرة ب ۳۳ ح ۳.

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۵: ۳۰۴، صحيح مسلم ۱۳: ۱۱۷ ب ۲ و ۱۱۸ ب ۳، صحيح البخارى ۷: ۱۶۳ ب ۱- ۷.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۸۵

الكبير استدلّ للوجوب بالآية الشريفة، و روى عن أبى الزبير أنّه قال: سمعت جابرا يقول: «ما رأيته إلّا يوجبه قوله تعالى وَ إِذٰا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ.» «۱».

ثمّ لا يخفى أنّه لو قطع النظر عمّا يدلّ على وجوب ردّ السلام من حيث هو، فلا يمكن أن يستفاد ذلك من الروايات الواردة فى الردّ فى أثناء الصلاة، لأنّ كثيرا منها لا يدلّ إلّا على مجرّد الجواز و الصلاحيّة التى مرجعها إلى عدم كون الاشتغال بالصلاة مانعا عن الردّ، و ما يدلّ بظاهره على الوجوب كروايتى سماعة و منصور و غيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الردّ على العامّة القائلين بالحرمة فى الصلاة، لأنّ الأمر فى مقام توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب.

و بالجملة: بعد كون المرتكز فى أذهان المسلمين فى ذلك الزمان هى الحرمة، لاشتهار الفتوى بها من المتصدّين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور فى الوجوب و لا يستفاد منه إلّا مجرّد الجواز فى مقابل الحرمة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن من موارد وجوب ردّ السلام ما إذا كان المسلّم رجلا بالغا عاقلا مسلما قاصدا لمعنى السلام، مع كونه بإحدى الصيغ الأربع التى هى عبارة عن: «سلام عليك»، و «السلام عليك»، و «سلام عليكم»، و «السلام عليكم»، و الظاهر عدم اعتبار قصد القربة فى السلام فى وجوب ردّه لعدم الدليل عليه، مضافا إلى أنّ الحكمة فى الحكم بوجوب الردّ، و الفرق بينه و بين السلام، لأنّه لا يكون إلّا مستحبّا، و هى كون السكوت فى مقام الردّ و الامتناع عنه موجبا للعداوة و البغضاء، مع أنّ مقصود الشارع هو حصول الألفة و الانس، و الحكمة تقتضى تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقرونا بقصد القربة كما لا يخفى.

---

(۱) جامع البيان ۴: ۲۵۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۸۶

هذا، و لو لم يكن المسلّم قاصدا لمعنى السلام لأجل أنّه لا- يعرف معناه مثلا- حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب ردّه أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحيّة بذلك، و كفاية كونه قاصدا لها إجمالا و إن لم يعرف معناه بالخصوص.

و لو لم يكن السلام بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة، كما إذا قدّم الظرف على السلام على خلاف ما هو المتعارف بينهم فى مقام الابتداء بتحيّة الأحياء ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول بأنّه لا يجب ردّه أصلا، و صرّح المحقّق فى المعتبر بتحريم إجابته فى حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة فى غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضا، حيث أنّه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، و لا يقول: و عليكم السلام.

و بعد نقل الفتاوى و الروايات قال: فرع: لو سلّم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له و كان مستحقّا و قصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه و لغيره فى أحوال الصلاة بالمباح «۱». انتهى.

ثانيها: القول بوجوب ردّه مماثلا فى حال الصلاة، ذهب إليه صاحب الجواهر و المصباح «۲».

ثالثها: ما حكى عن المسالك من أنّه يردّ بالسلام المعهود «۳».

رابعها: التخيير بين الردّ بالمثل و بين الردّ بغيره. و لا يخفى أنّ منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظة أمرين:

أحدهما: إنّ التحيّة بغير السلام، إمّا خارجة عن الآية الشريفة موضوعا، بناء

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۶۳- ۲۶۴.

(۲) جواهر الكلام ۱۱: ۱۱۴، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۲۱.

(۳) المسالك ۱: ۲۳۲.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۸۷

على ما ذكره الطبرسى، أو حكما بناء على ما ذكره بعض أهل اللّغة من عموم التحيّة لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدّمة أيضا يكون كذلك أم لا؟

ثانيهما: إنّ المماثلة فى التقديم و التأخير المعتبرة فى الردّ فى حال الصلاة هل تكون معتبرة مطلقا، أو تكون معتبرة فى خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ و لا ينافى الاحتمال الأوّل النهى عن عليكم السلام فى موثّقة سماعة المتقدّمة، لأنّ موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف فى السلام الابتدائى فى تحيّة الأحياء.

و بعبارة أخرى هل المماثلة المذكورة فى الروايتين معتبرة بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفة أو بغيرها، أو أنّها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف فى السلام، و هو الوجه فى التعبير عنه بها؟

إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأوّل يبتنى على عدم شمول الآية الشريفة لهذا السلام، إمّا لاختصاص التحيّة المذكورة فى الآية بغيره من الصيغ الأربع المتعارفة، و إمّا لانصرافها عنه، كما أنّ غيره من الوجوه الثلاثة يبتنى على شمول الآية له أيضا، و الاختلاف بينها إنّما هو فى الأمر الثانى.

فمنشأ ما عليه الجواهر و المصباح هو أنّ المماثلة المعتبرة فى الردّ فى حال الصلاة معتبرة بعنوانها، فلا بدّ من مراعاتها نظرا إلى ما يدلّ على اعتبارها، كما أنّ ما حكى عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنىّ على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبرا، بل كانت هى كناية عن تقديم السلام على الظرف.

و حيث أنّ مورد الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة هو السلام على النحو المتعارف، فلذا كنى عن ذلك بعنوان المماثلة، و إلّا فالواجب مطلقا هو تقديم السلام على الظرف، سواء كان بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة أو بغيرها، و أمّا الاحتمال

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۸۸

الأخیر فیبتنی علی خروج المورد المفروض عن الأدلة الدالة علی اعتبار المماثلة، لأنّ موردها خصوص ما إذا کان السلام بالنحو المتعارف، فلیس هنا ما یدلّ علی اعتبارها فی المقام.

ثمّ إنّ الظاهر فی الأمر الثانی هو کون عنوان المماثلة مأخوذا بنحو الکنایة عن تقدیم السلام علی الظرف، فالوجه الثانی من الوجوه الأربعة بعید جدّا. نعم یبقی الکلام فی شمول الآیة الشریفة لهذا النحو من السلام، و الظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحیة علیه.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۸۹

القاطع الثامن: الفعل الکثیر الخارج عن أفعال الصلاة

اشارة

قد ادّعی العلّامة فی المنتهی اتّفاق أهل العلم کافّة علی بطلان الصلاة به «۱»، و هذا یدلّ علی کونه موردا لاتفاق المسلمین، لأنّ التعبیر بهذا إنّما هو فی مثل تلک الموارد.

و المشهور بین الإمامیة التقیید بما إذا فعل ذلک عمدا «۲»، و یمکن أن یستکشف من قیام الشهرة المحقّقة علی قاطعیة هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دالّ علی ذلک، و حینئذ فلا بدّ من الرجوع إلی العرف فی تشخیص موضوع الکثرة المأخوذ فی النصّ.

هذا، و لکن یستفاد من کلمات کثیر من المتأخّرین أنّ المستند فی ذلک لیس ثبوت نصّ دالّ بمنطوقه علی قاطعیة هذا العنوان، بل المناط فی البطلان هو محو

---

(۱) المنتهی ۱: ۳۱۰.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۵، نهایة الأحکام ۱: ۵۲۱، تذکرة الفقهاء ۳: ۲۸۸ مسألة ۳۲۸، جامع المقاصد ۲: ۳۵۰، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۶۹، کشف اللثام ۴: ۱۷۲، مستند الشیعة ۷: ۴۲، جواهر الکلام ۱۱: ۵۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۹۰

صورة الصلاة، کما صرّح بذلک فی المدارک، حیث قال: و لم أقف علی روایة تدلّ بمنطوقها علی بطلان الصلاة بالفعل الکثیر، لکن ینبغی أن یراد به ما ینمحی به صورة الصلاة بالکلیّة، کما هو ظاهر المصنّف فی المعتبر، اقتصارا فیما خالف الأصل علی موضع الوفاق، و أن لا یفرق فی بطلان الصلاة بین العمد و السهو «۱». انتهی.

و لکن لا یخفی أنّه بناء علیه لا یکون وجه للتعبیر عن الفعل الماحی لصورة الصلاة بالفعل الکثیر، کما أنّه لا یکون وجه للتفصیل بین صورتی السهو و العمد کما هو المشهور.

ثمّ إنّ هنا وجها آخر استدلّ به فی المصباح، و هو معهودیة التنافی لدی المتشرّعة من الصدر الأوّل بین الصلاة و سائر الأعمال الخارجیة، بحیث یرون الفرق بین الصلاة و سائر العبادات، و أنّه لیس فی الصلاة عمل خارجیّ بخلاف غیرها من العبادات، و یدلّ علی مغروسیّة هذا المعنی فی أذهان المتشرّعة کثرة السؤال فی الإخبار عن الأفعال الجزئیة التی مسّت الحاجة إلی فعلها فی أثناء الصلاة، کقتل القمل، و البق، و البرغوث، و نفخ موضع السجود، و تسویة الحصی، و غیر ذلک «۲».

و الاستدلال بهذه الأخبار لیس من جهة الحکم بالجواز المذکور فیها فإنّ المناط فی هذا الحکم الجامع بین موارد السؤال هو القلّة، فتدلّ بالمفهوم علی کون الفعل الکثیر مبطلا فی غایة الإشکال، بل مبنی الاستدلال بها علی کون السؤال فیها مشعرا بمغروسیة التنافی بین الصلاة و بین الأعمال الخارجیة فی أذهان المتشرّعة، و لذا صاروا بصدد السؤال عن حکم مثل الأفعال المذکورة فیها.

و يدلّ على التنافى بين الصلاة و بين الأعمال الخارجية، بعض ما ورد فى التكفير

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶.

(۲) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۱۱.

ممّا يدلّ على أنّ التكفير عمل و ليس فى الصلاة عمل «۱». فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجى الذى لا يكون من سنخ أفعال الصلاة، و حينئذ فيدلّ على بطلانها بفعل شىء خارج عن حقيقتها و لو كان قليلا، فلا بدّ من ورود دليل مخصّص حتّى يدلّ على الجواز فى بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى أنّ استكشاف النصّ فى المسألة من الفتاوى مشكل، لأنّه لم يكن لها تعرّض فى أكثر الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم. نعم ذكر فى المراسم فى عداد ما يوجب التعمّد إليه بطلان الصلاة: و كلّ فعل كثير أباحت الشريعة قليله فى الصلاة، أو كلّ فعل لم تبح الشريعة قليله و لا كثيره «۲».

و قال فى الوسيلة فى بيان القواطع: أنّها تسعة أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاة «۳». و قال الشيخ فى المبسوط الذى هو كتاب تفريعىّ له: و لا يفعل فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاة «۴». و الظاهر أنّ هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئية فى الشريعة، لا أن يكون بهذا العنوان ممّا قام عليه نصّ. و يؤيّده أنّه فى كتاب النهاية- الموضوع لنقل الفتاوى المأثورة- اقتصر على ذكر موارد الجواز «۵».

و كيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلّامة و جماعة من المتأخّرين مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ فى المسألة، و لا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسّك لذلك بأنّ المغروس فى أذهان المتشرّعة أنّه يعتبر فى الصلاة التوجّه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

(۱) قرب الاسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۵، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۴.

(۲) المراسم: ۸۷.

(۳) الوسيلة: ۹۷.

(۴) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۵) النهاية: ۹۳.

بالأعمال الخارجية التى لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية غير المنافية للتوجّه فتدبّر.

قاطعيّة الأكل و الشرب

لا يخفى أنّه ليس هنا أيضا ما يدلّ من النصوص على ذلك، نعم ربّما يستدلّ له بالرواية الواردة فى جواز شرب الماء فى صلاة الوتر لمن أصابه عطش، و هو يريد الصوم فى صبيحة تلك الليلة، بشرط أن لا يكون موجبا للاستدبار «۱»، نظرا إلى أنّ المستفاد منها أنّ هذا إنّما يكون على سبيل الاستثناء، فيدلّ على قاطعية الشرب فى غير هذا المورد، و لكنّه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضا بما عرفت فى الفعل الكثير من مغروسية التنافى بين حقيقة الصلاة التى هى التوجّه، و بين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجية، و لكن هذا الاستدلال يقتضى بطلان الصلاة بهما إذا كانا منافيين للتوجّه، فلا بأس بما لا يكون منهما منافيا له،

كأكل شي‌ء صغير و بلع ما بقى بين الأسنان، و إن كان هذا يوجب البطلان فى باب الصوم.

ثمّ إنّ قاطعية الأكل و الشرب إنّما تكون مذكورة فى كتب المحقّق و العلّامة و من بعدهما من الفقهاء المتأخّرين «۲»، و ليس فى كلمات القدماء منهم- خصوصا فى كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة- تعرّض لها أصلا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۲۹ ح ۱۳۵۴، الفقيه ۱: ۳۱۳ ح ۱۴۲۴، الوسائل ۷: ۲۷۹. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۳ ح ۱، ۲.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۹، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۱، نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲، الدروس ۱: ۱۸۵، مسالك الأفهام ۱: ۲۲۸، كفاية الأحكام: ۲۴، رياض المسائل ۳: ۵۱۸، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۷، جامع المقاصد ۲: ۳۵۱، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۷، كشف اللثام ۴: ۱۷۸، مستند الشيعة ۷: ۴۹، جواهر الكلام ۱۱: ۷۷، الحدائق ۹: ۵۵.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۹۳

نعم، ذكر الشيخ فى كتاب المبسوط فى عداد القواطع: إنّ الأكل و الشرب يفسدان الصلاة، و روى جواز شرب الماء فى الصلاة النافلة، و ما لا يمكن التحرّز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنّه لا يفسد الصلاة ازدراده «۱».

و قال فى الخلاف: روى أنّ شرب الماء فى النافلة لا بأس به، فأمّا الفريضة فلا يجوز أن يأكل فيها و لا أن يشرب. و بهذا التفصيل قال سعيد بن جبير، و طاوس. و قال الشافعى: لا يجوز ذلك لا فى نافلة و لا فى فريضة «۲».

دليلنا: إنّ الأصل الإباحة، فمن منع فعليه الدليل، و إنّما منعنا فى الفريضة بدلالة الإجماع. و أيضا روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّى أبيت و أريد الصوم فأكون فى الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، و أكره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامى قلّة بينى و بينها خطوتان أو ثلاثة؟ قال: «تسعى إليها و تشرب منها حاجتك و تعود فى الدعاء» «۳»، «۴» و لا يخفى أنّ الرواية الواردة فى جواز شرب الماء إنّما وردت فى خصوص صلاة الوتر مع الخصوصيّات المذكورة فيها، فقوله: روى أنّ شرب الماء.، مبنيّ على إلغاء الخصوصيّات و إسراء الحكم إلى مطلق النافلة. و يحتمل أن يكون مراده الجواز فى النافلة فى الجملة فى مقابل الفريضة التى لا يجوز فيها الشرب أصلا.

و كيف كان، فدعوى الإجماع فى الخلاف على بطلان الفريضة بذلك مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرّضين لها، حيث إنّها متطابقة على المنع فى الفريضة كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفا عن وجود نصّ دالّ على

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۸.

(۲) المجموع ۴: ۹۰.

(۳) الوسائل ۷: ۲۷۹. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۳ ح ۱.

(۴) الخلاف ۱: ۴۱۳ مسألة ۱۵۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۹۴

كون ذلك مبطلا فى الفريضة.

ثمّ إنّ تعبير السائل فى الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء و أشرب». ربّما يشعر بعدم كون الشرب فى نظره منافيا للتوجّه المعتبر فى الصلاة، بل حيث يكون موجبا لقطع الدعاء الذى كان مشتغلا به، فلذلك كرهه. و كيف كان فدعوى الإجماع فى المسألة و الاستدلال به ممّا لا وجه له، خصوصا بعد ثبوت الاختلافات الكثيرة فى فروعها، و فى كيفية الاستدلال لها، فإنّ جملة من أفاضل المتأخّرين كالعلّامة و الشهيدين «۱» يرون الإبطال دائرا مدار صدق عنوان الفعل الكثير، فلا تبطل الصلاة بمسمّى الأكل و الشرب.

نعم، جعل العلّامة كما حكى عنه مطلق الأكل و الشرب بانضمامها إلى مقدّماتهما من الفعل الكثير «۲»، و بعض آخر منهم استدلّ

لذلك بكونهما ماحيين لصورة الصلاة، و لا يبعد الالتزام بذلك فى مطلق الأكل و الشرب، حتى فى مثل ما لو ترك فى فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنّ هذا العمل لو اطّلع عليه المتشرّعة لحكم بمنافاته مع هيئة الصلاة و صورتها.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه لو كان كلّ من الأكل و الشرب ماحيا لصورتها فكيف يمكن تجويز شيء منهما و لو فى خصوص النافلة، كما فى الرواية المتقدّمة؟

هذا، و يمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الواردة فى صلاة الوتر كرواية علىّ بن أبى حمزة و غيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ فصل فى الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فانّى ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، و انكح» «۳».

و المراد من قوله: أفضل هو الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين الأوليين بالسلام،

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۱۲، الذكرى: ۸، المسالك ۱: ۲۲۸.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۲ مسألة ۳۲۸.

(۳) التهذيب ۲: ۱۲۸ ح ۴۹۳، الوسائل ۴: ۶۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۵ ح ۱۳.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۹۵

و حينئذ فيستفاد أنّ جواز الشرب بعد الركعتين الأوليين إنّما هو لتحقق الفصل بالتسليم، فيدلّ على أنّه لو لا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلّما مفروغا عنه، و ليس المراد هو الشرب فى أثناء صلاة الوتر، يعنى فى أثناء الأوليين أو الأخيرة بقرينة قوله: «و أنكح».

و بالجملة: فالرواية تدلّ على مفروغية منافاة الشرب للصلاة، و مثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبى ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنه قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا بأس بأن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر ثمَّ ينصرف فيقضى حاجته، ثمَّ يرجع فيصلّى ركعة، و لا بأس أن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر ثمَّ يشرب الماء، و يتكلّم، و ينكح، و يقضى ما شاء من حاجته، و يحدث وضوء ثمَّ يصلّى الركعة قبل أن يصلّى الغداة» «۱». و الظاهر أنّ قوله: لا بأس أن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر.، من كلام الصدوق، لا جزء للرواية كما زعمه صاحب الوسائل، و يؤيّده أنّه حكاها فى محكىّ الوافى بدون هذا الذيل «۲».

و منشأ زعم الخلاف أنّ الصدوق كان بناؤه فى كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية بلا فصل بينهما، فصار ذلك فى بعض الموارد موجبا لتوهّم كون فتواه أيضا جزء للرواية، و الظاهر أنّ مستند فتواه هذا هى رواية علىّ بن حمزة المتقدّمة.

أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل و الشرب فى أثناء الصلاة يعدّ من المنكرات عند المتشرّعة، بحيث يرون التنافى بينهما، و عدم إمكان اجتماعهما كما لا يخفى، فالأكل و الشرب فى الجملة ممّا لا خفاء ظاهرا فى قاطعيّتهما للصلاة.

و هنا عناوين خمسة مذكورة فى كلماتهم، و قد وقع الاختلاف بينهم فى حكم بعضها:

---

(۱) الفقيه ۱: ۳۱۲ ح ۱۴۲۰، الوسائل ۴: ۶۳. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۵ ح ۴.

(۲) الوافى ۷: ۹۴.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۹۶

أحدها: بلع ما بقى بين الأسنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى و جامع المقاصد أنّه لا تفسد الصلاة بذلك قولا واحدا «۱»، و به صرّح فى كثير من الكتب الفقهيّة «۲»، و حكى عن بعض الأساطين «۳» التأمّل فى ذلك، و لكنّ الظاهر أنّه لا بأس به، لعدم المنافاة بينه و بين الصلاة فى نظر المتشرّعة، و عدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاة هو الأكل المفسد للصوم.

ثانيها: ابتلاع النخامة النازلة من الرأس، فالمحكىّ عن نهاية الأحكام أنّه غير مبطل «۴»، و عن كشف اللثام استظهار أنّه لا يسمّى أكلا «۵»، و عن التذكرة: لو كان مغلوبا بأن نزلت النخامة و لم يقدر على إمساكها لم تبطل صلاته إجماعا «۶»، و الأقوى هو عدم البطلان و

وجهه واضح.

ثالثها: ما لو كان فى فمه لقمة فمضغها أو ابتلعها فى الصلاة، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلك «۷»، و فى المحكىّ عن الذكرى: أنّه لو كثر ذلك عادة أبطل «۸»، و الظاهر هو البطلان لصدق الأكل و منافاته للصلاة بنظر المتشرّعة كما لا يخفى.

رابعها: مضغ العلك، ففى محكىّ نهاية الإحكام «۹» أنّه كالأكل، و المحكىّ عن

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۲، ص: ۳۹۶

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۱۲، جامع المقاصد ۲: ۳۵۲.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۹، نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲، رياض المسائل ۳: ۵۱۹، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۸.

(۳) هو أستاذ صاحب مفتاح الكرامة على ما حكاه عنه فيه: ۳- ۳۳.

(۴) نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲.

(۵) كشف اللثام ۴: ۱۸۰.

(۶) تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۴.

(۷) المنتهى ۱: ۳۱۲.

(۸) الذكرى ۴: ۸.

(۹) نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۷

التنقيح أنّه لو وضع علكا فى فمه متفتّتا فابتلعه مع الريق أبطل اتّفاقا، لأنّه فعل كثير «۱».

خامسها: ما لو وضع فى فمه شيئا يذاب كالسكر فذاب و ابتلعه، ففى محكىّ المنتهى أنّه لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور تفسد «۲»، و حكى عدم الإفساد من كثير من الكتب الفقهيّة، و لكن نقل فى محكىّ التنقيح عن فخر المحققين أنّه خالف فى ذلك «۳» و وافقه بعض المتأخّرين «۴» و هو الظاهر، لثبوت المنافاة و عدم الفرق بينه و بين أكل مثل اللقمة فى نظر المتشرّعة كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمدا و سهوا

ذكر الشيخ قدّس سرّه فى كتاب المبسوط: أنّ القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاة عمدا و سهوا، و هو كلّ ما ينقض الطهارة و يفسدها، و قسم يقطعها عمدا و هو سائر القواطع «۵»، و تبعه الحلّى فى السرائر و جمع من المتأخّرين عنه «۶»، و حينئذ فيقع الكلام فى مستند التفصيل فى سائر القواطع.

فاعلم أنّ ما وقع فى دليله التفصيل بين صورتى العمد و السهو هو الكلام، فإنّ دليل قاطعيته صريح فى أنّه لو وقع عمدا يوجب بطلان الصلاة، و لو وقع سهوا

---

(۱) التنقيح الرائع ۱: ۲۱۷.

(۲) المنتهى ۱: ۳۱۲.

(۳) التنقيح الرائع ۱: ۲۱۷، و فيه: «و يبطل عند السعيد» و السعيد لقب لفخر المحقّقين.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۱۴- ۴۱۵.

(۵) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۶) السرائر ۱: ۲۳۸، المعتبر ۲: ۲۵۰، الجامع للشرائع: ۸۴، الوسيلة: ۹۶، جواهر الكلام ۱۱: ۲، كشف اللثام ۴: ۱۵۶، مستند الشيعة ۷: ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۸

يوجب سجدتى السهو. و أمّا غيره من القواطع فمقتضى إطلاق أدلّتها عدم الفرق بين الصورتين. نعم قد عرفت فى باب التكفير و التأمين أنّ العمدة فى وجه كونهما مبطلين هو التشريع الذى مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنّهما يوجبان حصول الكمال للصلاة الكاملة بما أنّها كاملة. و من الواضح اختصاص هذا الوجه بصورة العمد، ضرورة عدم تحقق التشريع فى صورة السهو. و كيف كان فيقع الكلام فى غير هذه الثلاثة فى مستند التفصيل. و ما يمكن أن يكون وجها له أمور:

أحدها: استفادة أنّ قاطعية القسم الثانى من القواطع إنّما هو لملاك واحد و جهة واحدة، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعية فى بعضها بصورة العمد كما فى الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص و الفتاوى على أنّ الكلام إذا صدر سهوا لا يوجب الإعادة بل سجدتى السهو، فيستفاد منه بملاحظة وحدة الملاك كون غيره من القواطع أيضا على هذا الحال، و أنّ قاطعيّتها تختصّ بصورة العمد فتأمّل.

ثانيها: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدلّة القواطع، فالمرجع فى صورة الشكّ فى القاطعية مع عدم الإطلاق لصورة السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون «۱» لأنّ القاطعية فى صورة السهو ممّا لا يعلم، فهى مرفوعة.

ثالثها: حديث لا تعاد «۲» بناء على شموله لإيجاد الموانع أيضا.

توضيح ذلك: إنّك عرفت فى بعض المباحث السابقة أنّ الحديث يختص بصورة السهو، و الذهول الموجب لعدم مطالبة المأتىّ به مع المأمور به، و لا يعمّ صورة العمد كما زعمه بعض الأساطين «۳»، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة أو بعدمه إنّما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعا، و كان الداعى له إليه هو

---

(۱) الخصال: ۴۱۷ ح ۹.

(۲) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۳) نهاية الأفكار ۳: ۴۳۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۹

تعلّق الأمر به من المولى.

غاية الأمر أنّه حيث طرأ عليه الذهول و النسيان الذى ربّما يعرض الإنسان فصار ذلك موجبا لعدم كون ما أتى به موافقا للمأمور به، إمّا من جهة فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا، و إمّا من جهة اشتماله على ما يكون وجوده مخلّا و مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على المأتىّ به، فمثل هذا هو الذى يناسبه الحكم بالإعادة أو بعدمها.

و أمّا من لم يكن قاصدا للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعى له إلى الإتيان هو تعلّق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيوية، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاة مع ما يعتبر فيها وجودا أو عدما.

هذا فيما لو كان عالما بذلك، و أمّا الجاهل فيناسبه التكليف بوجوب تحصيل العلم بالتكاليف الشرعية و الأحكام الإلهية، ثمّ العمل

على طبقها و لا يناسب واحدا منهما التكليف بالإعادة. فشمول الحديث لصورة التعمّد مشكل بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الحديث كما يشمل ما لو صار النسيان سببا لترك بعض ما اعتبر وجوده جزء أو شرطا فهل يشمل ما لو صار النسيان سببا لإيجاد بعض ما يكون وجوده مخلّا بالمأمور به، و مانعا عن انطباق عنوانه على المأتىّ به أم لا؟.

و بعبارة أخرى: كما تكون الصورة التى صارت العلّة للترك هو الذهول و الغفلة عن فعل المتروك بخصوصه مشمولة للحديث، فهل يشمل الصورة التى تكون العلّة للفعل هو السهو و الذهول عن الكون فى الصلاة، لا الغفلة عن نفس الفعل، لعدم تعقّل كون الغفلة سببا لحصول الفعل الإرادى، فإنّه يصدر عن الإرادة و هى فرع التوجّه، فإيجاده لا بدّ و أن يكون مسببا عن الغفلة فى أمر آخر، فإنّ من

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۴۰۰

يتكلّم فى الصلاة نسيانا لا يكون صدور التكلّم عنه مسبّبا عن الغفلة عن أصل التكلّم. فإنّه كيف يعقل صدوره مع الغفلة عنه بل صدوره عنه مسبّب عن الإرادة، و منشأ إيجاده هى الغفلة عن كونه فى الصلاة أم لا؟ وجهان مبتيّان على أنّ حذف المستثنى منه و كون الاستثناء مفرغا هل يستفاد منه العموم لكلّ ما يمكن أن يصير موجبا للإعادة تركا أو فعلا، أو أنّ كون المستثنيات الخمسة المذكورة فى الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبرا فى الصلاة جزء أو شرطا يقتضى أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضا من قبيلها؟ لا يبعد الثانى.

رابعها: حديث الرفع من جهة اشتماله على رفع النسيان، و توضيح مفاد الحديث بنحو الإجمال أن يقال: إنّ الظاهر من الحديث هو كون الأمور المذكورة فيه مرفوعة تشريعا لا تكوينا، فهو فى مقام رفع ما يتعلّق بامّة النبى صلّى اللّه عليه و آله ممّا يكون موضوعه أفعال المكلّفين من التكليف و غيره، و حينئذ فلا مجال لتقدير المؤاخذة بعد كونها من الأمور التكوينيّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ تعلّق الرفع بالأمور التسعة المذكورة فى الحديث ليس على نحو واحد، فلا بدّ من ملاحظة كلّ واحد منها مستقلّا، فنقول: الظاهر أنّ المراد بكلمة الموصول فى: «ما لا يعلمون» هو كلّ ما لا يعلم من الحكم أو الموضوع، و لا دليل على الاختصاص بالثانى خصوصا بعد ملاحظة ما حقّقناه فى الأصول من أنّ المبهمات كأسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات موضوعة للإشارة، و الاختلاف بينها إنّما هو فى المشار إليه «۱».

فالموضوع له فى باب الموصولات هو الإشارة إلى كلّ ما ثبت له الصلة، و حينئذ فلا وجه لجعل الموصول فى المقام إشارة إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصلة لغيره أيضا، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم و الموضوع.

---

(۱) نهاية الأصول: ۲۵- ۲۶.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۴۰۱

و أمّا الموصول فى: «ما اضطرّوا إليه و ما استكرهوا عليه» فالظاهر أنّ المراد به هو الشىء الذى أوجده المكلّف فى الخارج عن اضطرار أو إكراه، و معنى رفعه هو فرضه كأن لم يوجد، بمعنى عدم ترتّب الأثر على وجوده، و حينئذ فيختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرار، و مرجع رفعه إلى عدم كونه محرّما فى هذا الظرف، و أمّا تعميمه لما إذا ترك الواجب عن واحد منهما فبعيد، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلى العدم، كما لا يخفى.

فالموصول فى هذين الأمرين يراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن اضطرار أو إكراه.

و أمّا فى: «ما لا يطيقون» فالمراد به هو الماهيّة المتعلّقة للتكليف الوجوبى التى لا يقدر المكلّف على إيجادها فى الخارج، فالمرفوع فيه ليس هو الأمر الموجود فى الخارج كما فى الأمرين السابقين، بل الماهيّة الملحوظة التى يجب أن توجد، و إسناد الرفع إليها باعتبار حكمها المتعلّق بها، فمرجعه إلى عدم وجوب إيجادها فى الخارج مع عدم القدرة و الطاقة، فالشىء الذى يكون خارجا عن القدرة مرفوع قبل تحصله، و رفعه إنّما هو برفع حكمه الشرعى الذى هو الوجوب كما عرفت.

و أمّا رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكوينا أو رفع الآثار المترتّبة على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتّبة على الشيء بعنوانه الأوّلى فيما إذا صدر عن نسيان، و الأمر الصادر عن نسيان و إن لم يكن قابلا لتعلّق التكليف به، إلّا أنّ إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظة كونه مقتضيا لذلك، و مرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ.

و بالجملة: فرفع النسيان يراد به رفع الأمور التى صادر النسيان موجبا لفعلها أو تركها و حينئذ فنقول: إذا صار النسيان سببا لترك واجب نفسى مستقلّ فلا خفاء فى أنّ مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۲

صار موجبا لفعل محرّم نفسىّ، لا بمعنى أن يكون النسيان و الغفلة عن الفعل موجبا و علّة لصدور الفعل، كيف و هو ممّا لا يعقل.

فإنّ الفعل الإرادى يصدر عن الفاعل بالإرادة و مباديها من التصوّر و غيره، فلا بدّ فى صدوره عن اختيار من الالتفات و التوجّه إليه و هو لا يجامع مع الغفلة و الذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل و هو كونه شرب الخمر مثلا، أو عن الحكم المتعلّق به، و حينئذ فإذا صدر الفعل المحرّم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضا رفع الحرمة المتعلّقة به فى ظرف النسيان.

و أمّا إذا صار موجبا لترك واجب ضمنىّ أو غيرىّ كالجزء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئية و الشرطية و المانعية، فيقع المأمور به الفاقد للجزء أو الشرط المنسىّ، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلّق بالكلّ أو المشروط أو الممنوع؟ و تظهر الثمرة فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع فى الوقت الموسّع، بحيث يقدر على إعادة المأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، فاقدا للموانع.

فلو قلنا: بأنّ معنى رفع الجزء هو رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى لأنّ عدم الجزء هو بعينه عدم الكلّ فلا يستفاد حينئذ من الحديث عدم وجوب الإعادة، لأنّ نسيان الكلّ إنّما يوجب رفع الأثر المترتّب عليه إذا صار سببا لتركه فى جميع وقته الموسّع و أمّا إذا صار سببا لتركه فى بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمنى، فمقتضاه كون المأتىّ به فاقدا للجزء المنسىّ هو تمام المأمور به، و مع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادة كما هو ظاهر.

و يمكن التفصيل بين الجزء و الشرط و بين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۳

على رفع الجزئية و الشرطية فى حال النسيان، و دلالته على رفع المانعية إذا صدر المانع عن نسيان نظرا إلى أنّه يعتبر فى جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود بحيث كان له تقرّر و ثبوت فى الوعاء المناسب له، وعاء التكوين، أو وعاء التشريع، و معنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه، و عدم تحقّقه فى الخارج، و لا يعقل تعلّق الرفع بالمعدوم.

و هذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون فى الصلاة الموجب للإتيان بالمانع عن إرادة و اختيار، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به و إشغال صفحة الوجود به و حينئذ فيمكن تعلّق الرفع به لكونه أمرا متحقّقا فى الخارج. و معنى رفعه رفع الأثر الشرعى المترتّب على وجوده و هو المانعية، و كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به من الأفعال و الأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه.

و يمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدّم، و هو القول بدلالة الحديث على رفع الجزئية و الشرطية فى حال النسيان، و عدم دلالته على رفع المانعية، نظرا إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلّق به النسيان بما له من الأثر الشرعى، و من الواضح أنّ متعلّق النسيان فى الجزء و الشرط هو نفس الجزء و الشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سببا لعدم إيجاده، فالمنسىّ و هو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعى و هى الجزئية و الشرطية.

و أمّا متعلّق النسيان فى المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إرادىّ مع الغفلة و الذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفا على الإرادة و مباديها التى منها التصوّر و الالتفات، بل متعلّق النسيان فى المانع هو الكون فى الصلاة و كونه مشتغلا

بها، و بعبارة أخرى المنسيّ هى نفس الصلاة التى هى المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاة لا بالمانع.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۴

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ فى نسيان الجزء و الشرط و المانع وجوها أربعة:

أحدها: القول بأنّ مقتضى الحديث رفع الجزئية و الشرطية و المانعية.

ثانيها: القول بأنّ مقتضاه فى الجميع رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى.

ثالثها: التفصيل بين الأولين و الأخير بعدم دلالة الحديث على رفع ما لهما من الأثر و هو الجزئية و الشرطية، بل الذى يلزم من نسيانهما هو سقوط الطلب عن الكلّ، و دلالته على رفع المانعية فى الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئية و الشرطية و عدم دلالته على رفع المانعية، بل المرفوع فيما إذا أوجد المانع نسيانا هو الطلب المتعلّق بالكلّ فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

و الظاهر هو الوجه الأخير، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنوان النسيان لا عنوان ما نسى حتّى يكون على نسق ما اضطرّوا إليه، و ما استكرهوا عليه، فيدلّ على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن اضطرار أو إكراه، و حينئذ فبعد ملاحظة عدم معقولية تعلّق الرفع بنفس النسيان الذى هى صفة منقدحة فى النفس، لا بدّ و أن يكون المراد منه هو ما صار النسيان سببا لتركه.

و بعبارة أخرى: ما إذا منع المكلّف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان المتعلّق بوجود المكلف به، و حينئذ فينحصر فى أن يكون المراد به هو رفع التكليف الوجوبى المقتضى للإتيان بمتعلّقه، و صار النسيان و الذهول عنه موجبا لعدم الإتيان به بلسان رفع المكلّف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا فرق بينهما إلّا من جهة كون الرفع هناك لعدم القدرة العرفيّة، و هنا للذهول و عزوب المكلّف به عن الذهن، فلا يدلّ الحديث على رفع مانعية المانع الصادر فى حال النسيان، لأنّه لم يصر النسيان عنه علّة لوجوده، لما مرّ غير مرّة من أنّ علّة وجود

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۵

الفعل الإرادى هى الإرادة و مباديها من التصوّر و غيره، و إذا لم يصر النسيان عنه علّة لوجوده فلا يدلّ الحديث على رفعه، لأنّ مقتضاه رفع ما تعلّق به النسيان و صار سببا لتركه. فتأمّل فى المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۷

المطلب الرابع فى الخلل الواقع فى الصلاة

اشارة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۹

حول السهو

اشارة

اعلم أنّ الصلاة حيث تكون مركّبة من عدّة أجزاء، و مشروطة بعدّة شرائط، و ممنوعة بعدّة موانع، يكون وجودها مخرّبا و مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به من الأفعال و الأقوال بترقّب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محالة قد يقع فيها الاختلال من ناحية ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

و الغالب أنّ الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسببا عن السهو، و لا يتحقق مع العمد، ضرورة أنّ المكلّف القاصد للامتثال، و المريد لإفراغ الذمة لا يترك شيئا عمدا ممّا اعتبر وجوده فى المأمور به جزء أو شرطا، مع العلم باعتباره فيه، و عدم إمكان تحقّقه بدونه، و كذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته و كونه مخرّبا له.

ثمّ إنّ حقيقة السهو هو الذهول و الغفلة عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، و هو على قسمين:

فإنّه قد يكون السهو مقارنا للالتفات إليه و التوجّه إلى خفاء الواقع، و قد

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۰

لا يكون مقارنا له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله و انعدامه.

و الأوّل: هو الشك الذى عبارة عن التردّد، فإنّ الشاك أيضا يكون ذاهلا عن الواقع، و إلّا لا يكون متردّدا فيه، غاية الأمر أنّه يكون حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

و الثانى: هو المعبّر عنه بالسهو المقابل للشك، و المراد به هو السهو الذى لا يكون الساهى حافظا لسهوه حال السهو و مقارنا له، بل يقع التوجّه و الالتفات إليه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركّب.

و ممّا ذكرنا- من انقسام السهو إلى قسمين، و كون الشكّ من أفراد السهو حقيقة-، ظهر أنّ إطلاق السهو على الشكّ- كما فى كثير من النصوص مثل قوله عليه السّلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر» «۱». و قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا» «۲»-، لا يكون على سبيل المجاز و المسامحة، كما يظهر من المتأخّرين، فإنّ قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر.» ظاهر بل صريح بملاحظة التفريع، فى أنّ الشكّ كان من آثار غيبوبة الواقع و خفائه عن الذهن كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ الساهى الذى لم يكن حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع بل اعتقد خلافه و أتى بما يقتضيه اعتقاده من فعل ما يعتقد تركه من الشرائط أو الأجزاء أو ترك ما يعتقد فعله منهما، لا يكون فى حال سهوه محكوما بحكم من وجوب التدارك أو الإعادة أو عدم وجوب شيء منهما الراجع إلى المضيّ فى الصلاة و إتمامها، لأنّه يكون غافلا عن الواقع و لا يمكن أن يتوجّه إليه التكليف إلّا بعد زوال سهوه و انكشاف الواقع.

و هذا بخلاف الساهى الذى يكون ملتفتا إلى سهوه حينه، و جاهلا بالجهل

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۱

البسيط، فإنّه لا بدّ من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه و إن لم يكن زائلا بعد، لأنّه يكون مردّدا شاكّا بالنسبة إلى الواقع.

و بالجملة: فلا بدّ فى المقام من التعرّض لحكم كلتا صورتى السهو و أمّا الإخلال العمدى فقد عرفت أنّه لا يجتمع مع قصد الامتثال و إرادة إفراغ الذمّة عن عهدة تكاليف الآمر.

نعم، يمكن تحقّقه مع الجهل بالحكم بالجهل المركّب، و تفصيل الكلام فى هذا المقام يتوقف على التكلّم فى القواعد المستفادة من النصوص الواردة عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين التى يكون كلّ واحدة منها ضابطة لحكم كثير من الفروع المتصوّرة فى المقام و نبتدئ بما هو العمدة منها، و هى القاعدة المستفادة من حديث «لا تعاد» المتقدّم الذى يكون صحيحا من حيث السند و قد عمل به الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

مقتضى حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية شيء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، و قد عرفت سابقا أنّ مورده هو خصوص صورة السهو و لا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعاظم «۱»، بل و لا الجاهل أيضا كما عن بعض آخر «۲».

نعم، الجاهل القاصر الذى يعتقد صحّة عمله لكون جهله جهلا مركّبا، يمكن أن يكون مشمولا للحديث، و على هذا فالحديث يشمل كلتا صورتى السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط و المركّب بالنسبة إلى الموضوع قطعا، و بالنسبة إلى الحكم على احتمال بعيد.

---

(۱) نهاية الأفكار ۳: ۴۳۴.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۳۱۵- ۳۱۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۲

و كيف كان، فالكلام فى الصحيحة فى هذا المقام تارة يتعلّق بالعقد السلبى المشتمل على المستثنى منه المحذوف، و اخرى بالعقد الإيجابى المشتمل على المستثنى المذكور.

أمّا الكلام فيها من الحيثية الأولى فيقع من جهات:

الاولى: الظاهر كما مرّ غير مرّة اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورة السهو الشاملة للقسمين المتقدّمين، و أمّا العامد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعا، لأنّه لا يناسبه الحكم بلزوم الإعادة أو عدمه، بل المناسب له هو الحكم عليه بلزوم الإتيان بأصل الصلاة، و أمّا الجاهل بالحكم فإن كان جهله بسيطا فهو أيضا خارج عن مصبّ الحديث، و إن كان مركّبا فقد عرفت أنّه يمكن- على بعد- القول بشمول الحديث له فيما إذا كان قاصرا.

الثانية: قد عرفت أنّ الخلل الواقع فى الصلاة قد يكون مسبّبا عن الإخلال ببعض ما يعتبر وجوده فيها شطرا أو شرطا، و قد يكون ناشئا عن إيجاد شيء ممّا يكون وجوده مانعا و مخرّبا كالموانع، و حينئذ فهل الحديث يشمل كلتا الصورتين أو يختصّ بالصورة الأولى؟ وجهان:

من أنّه حيث يكون المستثنى منه محذوفا و الاستثناء مفرغا و الحذف دليل العموم، فلا بدّ من التعميم.

و من أنّه حيث أنّ الظاهر كون المستثنى منه من سنخ المستثنى، و الأمور الخمسة المذكورة فى الحديث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئية أو الشرطية، فالظاهر أنّ المستثنى منه المحذوف من سنخ تلك الأمور.

و ما ذكر من أنّ الحذف دليل العموم إنّما يصحّ فى خصوص لزوم الإجمال إن لم يحمل على العموم، بخلاف مثل المقام.

و بالجملة: فحيث لا يكون فى البين لفظ حتى يتمسك بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۳

الثالثة: لا ريب فى شمول الحديث لما إذا لم يتذكّر الإخلال إلى أن فرغ من الصلاة، و أمّا شموله لما إذا تذكّر فى الأثناء فربّما يمنع نظرا إلى أنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة إنّما يناسب بعد الفراغ، لأنّ المصلّى فى الأثناء إمّا أن يكون مكلّفا بالإتمام و إمّا أن تكون وظيفته الاستئناف و الإتيان بها من رأس.

و على أىّ تقدير فلا يلائمه الحكم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، و لكن الظاهر هو الشمول، لأنّ المتفاهم من الحكم بعدم لزوم الإعادة عند العرف و المنسبق إلى الذهن منه هو نفى جزئيّة الجزء، و كذا شرطيّة الشرط المنسيّين، و مرجع ذلك إلى اختصاص الجزئية و الشرطية بحال الالتفات و عدم الغفلة و حينئذ فلا فرق بين أن يتذكّر بعد الفراغ أو فى الأثناء، بعد عدم كون المنسيّ جزء أو شرطا بالنسبة إليه. هذا فى صورة عدم إمكان التدارك، و أمّا إذا أمكن ذلك فلا ريب فى وجوبه و عدم سقوط المنسيّ عن الجزئية و

الشرطیهٔ، و حینئذ فلا بدّ من التکلّم فیما هو الملاک فی إمکان التدارک و عدمه.

و نقول: قد یقال: بأنّ المناط فی إمکان التدارک هو أن لا یکون الرجوع للتدارک و العود إلیه مستلزما لزیادهٔ مبطلهٔ، و فی عدم الإمکان هو استلزام العود للتدارک لتلک الزیادهٔ، فلو نسی ذکر الرکوع حتی رفع رأسه منه فلا یمکن التدارک، لأنّ العود إلی الرکوع للإتیان بالذکر یوجب زیادهٔ الرکوع و هی مبطلهٔ مطلقا، بخلاف ما إذا نسی القراءهٔ و تذکّر بعد السورهٔ، فإنّ العود لتدارک القراءهٔ لا یستلزم زیادهٔ کذلک.

و التحقیق أنّ الملاک فی إمکان التدارک و عدمه هو أنّ الجزء المنسیّ لو کان اعتباره فی الکلّ الذی هو الصلاهٔ علی نحو لا یمکن الإتیان به بذلک النحو بعد نسیانه فی محلّه، فهو لا یمکن تدارکه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزیادهٔ المبطلهٔ، فعدم إمکان التدارک فی المثال المتقدّم- و هو نسیان ذکر الرکوع إلی أنّ رفع الرأس

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۴

منه- لیس لأجل استلزام العود للتدارک لزیادهٔ الرکوع و هی مبطلهٔ مطلقا، بل لأجل أنّ ذکر الرکوع الذی یکون معتبرا فی الصلاهٔ إنّما یکون اعتباره فیها و جزئیته لها، إذا وقع فی ضمن الرکوع الذی هو موصوف بوصف الجزئیهٔ لها، و مع نسیانه لا یمکن تدارکه بهذا النحو.

ضرورهٔ أنّ الذکر المأتیّ به فی ضمن الرکوع الثانی لا یکون جزءا للصلاهٔ و معتبرا فیها لعدم قابلیهٔ الرکوع الثانی، لوقوعه جزء لها بعد صحّهٔ الرکوع الأوّل بالصحّهٔ التأهلیهٔ، لعدم اعتبار الذکر فی حقیقهٔ الرکوع حتّی لا تتحقق بدونه، فالرکوع بوجوده الأوّل صار متّصفا بوصف الصحهٔ التأهلیهٔ، و مع خلوّه عن الذکر نسیانا لا یمکن تدارکه، لاستحالهٔ تغیّر الشیء عمّا وقع علیه. و هکذا الکلام فی الطمأنینهٔ المنسیهٔ فی الرکوع، و کذا فی الذکر و الطمأنینهٔ المنسیتین فی السجود، و الملاک فی الجمیع هو عدم إمکان التدارک المنسیّ بالکیفیهٔ المعتبرهٔ فی الصلاهٔ.

ثمّ إنّه یتفرّع علی الخلاف فی معنی إمکان التدارک و عدمه، مسألهٔ نسیان الرکوع و التذکّر بعد تحقق السجدهٔ الأولی، فإن قلنا: بأنّ المناط فی ذلک هو استلزام العود لتدارک الزیادهٔ المبطلهٔ، فاللّازم صحّهٔ الصلاهٔ فی مفروض المسألهٔ و وجوب الرجوع للتدارک.

و إن قلنا بما عرفت إنّه مقتضی التحقیق، فاللّازم ملاحظهٔ حال السجود، و أنّ السجود المعتبر فی الصلاهٔ القابل لأن یقع جزء منها و متّصفا بوصف الصحهٔ التأهلیهٔ، هل هی طبیعهٔ السجود- و الترتیب بینه و بین الرکوع لا یکون معتبرا فیه بل فی أصل الصلاهٔ- أو أنّ السجود الذی هو من أجزائها هو السجود الذی وقع عقیب الرکوع و مترتّبا علیه؟

فعلی الأوّل: لا یکون التدارک ممکنا لوقوع السجود قابلا للجزئیّهٔ للصلاهٔ صحیحا فتبطل الصلاهٔ من جههٔ خلوّها عن الرکن.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۵

و علی الثانی: یمکن التدارک، لعدم تحقق السجود الذی هو جزء للصلاهٔ بعد عدم ترتّبه علی الرکوع و عدم وقوعه عقیبه، فتصحّ الصلاهٔ و یجب العود لتدارک الرکوع.

و أمّا الکلام فی الصحیحهٔ من الحیثیهٔ الثانیهٔ فنقول:

إنّ هنا بعض ما تبطل الصلاهٔ بالإخلال به مطلقا عمدا أو سهوا، و لم یکن مذکورا فی الصحیحهٔ فی عداد الأمور الخمسهٔ المستثناهٔ کتکبیرهٔ الافتتاح.

لو نسی تکبیرهٔ الإحرام

إنّ الإخلال بها عمدا أو سهوا یوجب البطلان و الإعادهٔ بلا خلاف «۱»، بل ذکر المحقّق فی المعتبر أنّه قول علماء الإسلام عدا الزهری و الأوزاعی، فإنّهما أبطلا الصلاهٔ بترکه عمدا لا سهوا، و قالا: لو نسیها أجزأه تکبیرهٔ الرکوع «۲».

هذا، و الروایات الواردة فی هذا الباب مختلفة: فطائفة منها تدلّ علی لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسیانا، و طائفة أخری علی عدم لزوم الإعادة و إن اختلفت مضامینها.

أمّا الطائفة الأولی: فمثل صحیحة زرارة قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الرجل ینسی تکبیرة الافتتاح؟ قال: «یعید» «۳».

و ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام فی الذی یذکر أنّه لم یکبّر فی أوّل صلاته فقال: «إذا استیقن أنّه لم یکبّر فلیعد، و لکن کیف یستیقن؟!» «۴».

و روایة عبید بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أقام الصلاة فنسی

---

(۱) المقنعة: ۱۳۷، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، المهذّب ۱: ۱۵۳، السرائر ۱: ۲۴۲، و حکاه عن ابن أبی عقیل فی مختلف الشیعة ۲: ۳۷۱.

(۲) المعتبر ۲: ۱۵۱، المغنی لابن قدامة ۱: ۵۴۱، المجموع ۳: ۲۹۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۱، التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۷، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۶، الوسائل ۶: ۱۲. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۸، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۷، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۱۶

أن یکبّر حتّی افتتح الصلاة؟ قال: «یعید الصلاة» «۱».

و روایة ذریح بن محمّد المحاربی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل ینسی أن یکبّر حتّی قرأ؟ قال: «یکبر» «۲» بناء علی أن یکون المراد بها أن یکبّر تکبیرة الافتتاح ثمَّ یقرأ أیضا.

و روایة علیّ بن یقطین قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الرجل ینسی أن یفتتح الصلاة حتّی یرکع؟ قال: «یعید الصلاة» «۳».

و روایة محمّد بن سهل عن الرضا علیه السّلام قال: «الإمام یحمل أوهام من خلفه إلّا تکبیرة الافتتاح» «۴». و من المعلوم عدم الفصل بین المأموم و غیره کما هو واضح.

و أمّا الطائفة الثانیة:

فمنها: روایة عبید اللّه بن علیّ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل نسی أن یکبّر حتّی دخل فی الصلاة؟ فقال: أ لیس کان من نیته أن یکبّر؟ قلت: نعم، قال: «فلیمض فی صلاته» «۵». بناء علی أن یکون المراد بالجواب کفایة مجرد نیة التکبیر و إجزاؤها عنه، و یحتمل أن یکون المراد به أنّه مع کون نیته التکبیر لا یترکه بحسب العادة بعد کونه افتتاحا للصلاة، فالنیة تکون أمارة علی تحقق الفعل، و حینئذ فلا تکون الروایة متعرّضة لحال الاستیقان بالترک بل لحال الشکّ، لعدم انفکاک النیة عن الفعل عادة.

و یؤیّده قوله علیه السّلام فی روایة محمد بن مسلم المتقدّمة: «و لکن کیف یستیقن؟!»،

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۲ ح ۵۵۶، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۳.

(۲) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۹ و ۵۶۱، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۸، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۴.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۶۰، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۹، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۵.

(۴) الفقیه ۱: ۲۶۴ ح ۱۲۰۵، التهذیب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۲، الوسائل ۶: ۱۴. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۶.

(۵) الفقیه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۹، التهذیب ۲: ۱۴۴ ح ۵۶۵، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۰، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۲ ح ۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۱۷

فإنّ ظاهره أنّ الجزم بترک النیة لا یکاد یمکن أن یتحقق عادة، لعدم انفکاک الصلاة عن تکبیرة الإحرام غالبا. ثمَّ إنّ السؤال ربّما

يشعر بكون التكبير أمرا خارجا عن الصلاة مع أنّه لم يقل به أحد من الإمامية رضوان اللّه عليهم أجمعين.

و منها: رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام قال: قلت له: رجل نسى أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبر للركوع، فقال: «أجزأه» «۱».

و الظاهر أنّ الضمير الفاعل فى قوله عليه السّلام: أجزأه، يرجع إلى تكبير الركوع فتنطبق الرواية على ما قاله الزهرى و الأوزاعى «۲».

و منها: رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل قام فى الصلاة فنسى أن يكبّر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها و هو قائم قبل أن يركع فليكبّر، و إن ركع فليمض فى صلاته» «۳». قوله عليه السّلام: «فليكبّر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ الإتيان بما يترتّب عليه من قراءة الحمد و السورة، و يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ البناء على ما مضى.

و كيف كان، فالشيخ قدّس سرّه حملها على صورة الشكّ فى تكبيرة الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما فى مرسلة الصدوق قال: روى عن الصادق عليه السّلام أنّه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح» «۴».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبر ثمَّ قرأ ثمَّ ركع، و إن ذكرها فى الصلاة كبرها فى قيامه فى موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۴ ح ۵۶۶، الاستبصار ۱: ۳۵۳ ح ۱۳۳۴، الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۱۰۰۰، الوسائل ۶: ۱۶. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۳ ح ۲.

(۲) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۴۱، المجموع ۳: ۲۹۱.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۵ ح ۵۶۸، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۲، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۱۰.

(۴) الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۸، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۸

الصلاة؟ قال: «فليقضها و لا شىء عليه» «۱». و المحكىّ عن الشيخ أنّه قال: قوله: «فليقضها»، يعنى الصلاة. و لكنّه فى غاية البعد.

هذا، و المراد من السؤال غير ظاهر، فإنّه لو كانت تكبيرة الافتتاح تكبيرا واحدا لما كان للتعبير بنسيان أوّل تكبيرة من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدّدة حتى ينسى أوّلها، و لو كانت تكبيرات متعدّدة و هى التكبيرات السبع الافتتاحية التى ذهب بعض المتأخّرين إلى كون الافتتاح حاصلا بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأوّل أيضا وجه، إذ المنسىّ حينئذ هو التكبير السابع لا الأوّل، لأنّ عنوان الأولية و الثانوية و هكذا. لا يكون متوقّفا على القصد كما هو واضح.

و كيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصا مع إعراض الأصحاب عنها، و معارضتها للأخبار الكثيرة المعتضدة بفتوى الأصحاب على طبقها، فالأقوى بطلان الصلاة بمجرّد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب و إعراضهم عن الطائفة الثانية لكان الترجيح معها، لأنّها تخالف العامّة التى استقرّت فتاواهم على البطلان و لزوم الإعادة فتدبّر.

ثمَّ إنّ الوجه فى عدم ذكر تكبيرة الافتتاح فى عداد المستثنيات المذكورة فى حديث «لا تعاد» إنّما هو أحد هذين الأمرين:

۱- إمّا لكون هذا الحديث مثل رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى المتقدّمة الدالة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بتكبيرة الإحرام سهوا، فيكون هذا الحديث أيضا من جملة الطائفة الثانية من الأحاديث المتقدّمة.

۲- و إمّا أنّ تكبيرة الإحرام افتتاح للصلاة و بدونها لا يتحقق الدخول فيها،

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۱۰۰۱، التهذيب ۲: ۱۴۵ ح ۵۶۷، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۱، الوسائل ۶: ۱۴. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۸.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۱۹

و الحديث إنّما هو بصدد إعادة الصلاة و عدمها، فلا بدّ من أن يتحقق عنوان الصلاة و لو ظاهرا، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، و مع الإخلال بالتكبيرة لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتاحها فتدبّر.

نسيان القراءة

اشارة

لو نسى القراءة إلى أن يركع، فلا يجب العود للتدارك و لا تبطل الصلاة بذلك، للأخبار الكثيرة الدالة عليه، و لا يذهب عليك أنّ الروايات الواردة فى هذا الباب مختلفة بحسب المورد، فمورد طائفة منها هو نسيان القراءة، أى قراءة القرآن فى مجموع ركعات الصلاة.

و من جملة هذه الطائفة حديث «لا تعاد»، الذى رواه الشيخ بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثمّ قال: القراءة سنّة، و التشهّد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة» «۱».

و المستفاد من التعليل المذكور فى الذيل أنّ الملاك لعدم وجوب الإعادة من جهة الإخلال بشى‌ء من الأجزاء أو الشرائط، هو كون المتروك سنّة، أى ثبت اعتباره من قبل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و صار موردا لإمضاء اللّه فهو مجعول بجعل ثانوى، و حيث أنّ القراءة سنّة ثبت وجوبها من ناحية النبى صلّى اللّه عليه و آله، فالإخلال بها لا يوجب الإعادة.

و هذا ممّا يشعر بعدم كون المراد من قوله تعالى:

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۲۰

فَاقْرَؤُا مٰا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «۱» هو لزوم قراءة القرآن فى الصلاة، إذ بناء عليه يصير وجوب القراءة من ناحية اللّه تعالى مذكورا فى الكتاب العزيز، فيصير فريضة لا سنّة.

و منها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّى صلّيت المكتوبة فنسيت أن أقرأ فى صلاتى كلّها. فقال: أ ليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت:

بلى. قال: «قد تمّت صلاتك إذا كانت نسيانا» «۲».

و منها: ذيل رواية الحسين بن حمّاد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة فى الركعة الأولى، قال: اقرأ فى الثانية، قلت: أسهو فى الثانية، قال: اقرأ فى الثالثة، قلت: أسهو فى صلاتى كلّها، قال: «إذا حفظت الركوع و السجود فقد تمّت صلاتك» «۳».

و منها: رواية سماعة عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نسى أن يقرأ فى الاولى و الثانية أجزأه تسبيح الركوع و السجود، و إن كانت الغداة فنسى أن يقرأ فيها فليمض فى صلاته» «۴».

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: «إنّ اللّه تبارك و تعالى فرض الركوع و السجود و القراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمّدا أعاد الصلاة، و من نسى القراءة فقد تمّت صلاته و لا شى‌ء عليه» «۵».

و مورد الطائفة الثانية هو نسيان القراءة فى خصوص الركعة الأولى أو الركعتين الأوّلتين مع التذكّر فى الأخيرتين.

و من جملة هذه الطائفة: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له: رجل

(۱) المزّمل: ۲۰.

(۲) الكافى ۳: ۳۴۸ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۰، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۹ ح ۲.

(۳) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۴، التهذيب ۲: ۱۴۸ ح ۵۷۹، الوسائل ۶: ۹۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۰ ح ۳.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۲، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۹ ح ۳.

(۵) الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۸۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۱

نسى القراءة فى الأوّلتين فذكرها فى الأخيرتين، فقال: «يقضى القراءة و التكبير و التسبيح الذى فاته فى الأوّلتين، و لا شىء عليه» «۱».

و منها: رواية حسين بن حمّاد المتقدّم، فإنّها تدلّ بصدرها على ذلك.

و منها: رواية معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة فى الركعتين الأوّلتين فيذكر فى الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ قال: أتمّ الركوع و السجود؟ قلت: نعم. قال: «إنّى أكره أن أجعل آخر صلاتى أوّلها» «۲».

و هذه الرواية تعارض الأوليين و الترجيح معها.

و مورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة فى إحدى الركعتين الأوّلتين و التذكّر قبل الركوع أو بعده.

و من جملة هذه الطائفة: رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن» «۳».

و رواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يقوم فى الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟

قال: فليقل: «أستعيذ باللّه من الشيطان الرجيم إنّ اللّه هو السميع العليم، ثمَّ ليقرأها ما دام لم يركع، فإنّه لا صلاة له حتّى يبدأ بها فى جهر أو إخفات، فإنّه إذا ركع أجزأه إن شاء اللّه» «۴».

و رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، المروية فى قرب الإسناد قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمَّ ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «يمضى فى صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل» «۵»، و هذه

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، الوسائل ۶: ۹۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۰ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۱، السرائر ۳: ۶۰۵، الوسائل ۶: ۹۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۰ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۸۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۴، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۲.

(۵) قرب الإسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۸، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۲

الرواية تعارض الأوليين و لكنّهما متقدّمتان عليها، لأنّها مضافا إلى ضعف سندها معرض عنها أيضا.

ثمَّ إنّه يمكن أن يستفاد من رواية أبى بصير باعتبار التعبير بالإعادة لزوم إعادة السورة أيضا كما أنّ رواية سماعة ظاهرة فى ذلك، و حينئذ فيظهر أنّ السورة القابلة للوقوع جزء للصلاة، هى السورة الواقعة عقيب قراءة الفاتحة، و إلّا فلو لم تكن السورة القابلة له مقيّدة بهذه الخصوصية و كانت متصفة بالصحة التأهلية مطلقا، لكان محلّ القراءة فائتا بذلك، لأنّ محلّها قبل السورة و لا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأوّل: المراد بالسجود المستثنى فى حديث «لا تعاد»، يحتمل أن يكون السجود المعتبر فى الصلاة و هو السجدتان، و يحتمل أن يكون هو طبيعة السجود، فعلى الأوّل يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعادة من جهة الإخلال بسجدة واحدة أيضا، لأنّ الإخلال بالسجدتين كما يتحقق بعدم السجود رأسا، كذلك يتحقق بإتيان سجدة واحدة و ترك الأخرى.

و حينئذ فلا بدّ إمّا من تقييد إطلاقه بالأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة و وجوب قضائها بعد الصلاة، و إمّا من القول بأنّه بعد وجوب قضاء السجدة المنسية بعد الصلاة لا يتحقق إخلال بالسجدتين، لأنّ المفروض الإتيان بهما معا، غاية الأمر وقوع إحداهما أداء و الأخرى قضاء.

و على الثانى ينطبق الحديث على تلك الأخبار و يرتفع الاختلاف بينهما. هذا، و لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۳

الثانى: إنّه لا خفاء فى أنّ الإخلال بالذكر المعتبر فى الركوع أو السجود لا يكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتّى يوجب الإعادة، و ذلك لخروجه عن حقيقتهما، فهو خارج عن المستثنى و داخل فى المستثنى منه. و أمّا الإخلال بالطمأنينة المعتبرة فيهما التى مرجعها إلى استمرار هيئة الركوع و السجود بمقدار الذكر الواجب فيهما لا استقرار الأعضاء، ففى كونه إخلالا بالركوع أو السجود إشكال.

و هكذا الكلام فى الإخلال بالحدّ المعتبر فى الركوع و السجود شرعا، كأن انحنى إلى مقدار لا تصل يداه إلى ركبتيه أو هوى إلى السجود و وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة، بحيث تحقق الركوع و السجود العرفيّات، و لكن لم يتحقق الحد المعتبر فيهما شرعا، فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلك أم لا؟

يمكن أن يقال: بعدم جواز التمسّك بإطلاق المستثنيات المذكورة فى الحديث، لأنّ مساقه إنّما هو بيان نفى وجوب الإعادة فى غير المستثنيات- ناظرا إلى الأدلة الواقعية الأولية الدالة على اعتبار الأجزاء و الشرائط، و أنّها لا تقتضى الإعادة فيما لو ترك شىء منها نسيانا، و إن كان مقتضاها- لو لا الحديث- لزوم الإعادة، لعدم الإتيان بالمأمور به المركّب أو المشروط.

و أمّا وجوب الإعادة فى المستثنيات فلا يكون الحديث بصدد بيانه، بل المرجع فيها هو نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، و من الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاة فى الموردين خصوصا المورد الثانى فتدبّر.

كان هذا كلّه حكم النقيصة فى الصلاة، و أما حكم الزيادة ففيما يلى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۴

حكم الزيادة فى الصلاة

اشارة

اعلم أنّ مقتضى القاعدة فى الزيادة عدم كونها مبطلة، لأنّ معنى جزئية شىء لشىء، عدم تحقّقه بدون ذلك الجزء، لكونه دخيلا فى قوامه و حقيقته، و أمّا كون وجوده الثانوى مانعا عن تحقق ذلك الشىء فلا يستفاد من مجرّد جزئيته و لو كان الجزء ركنا، لأنّ مرجع كونه ركنا، شدّة احتياج الكلّ إليه، و هذا لا يستلزم مانعية وجوده ثانيا، فلا بدّ فى ذلك من قيام الدليل عليه، و أنّ الجزء هو طبيعة الجزء بوجودها الأوّلى، فمقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطلة.

نعم قد ورد فى حكمها روايات:

منها: خبر أبى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» «۱».

و منها: ما رواه الکلینی عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن ابن أذینـة، عن زرارة و بکیر بن أعین، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إذا استیقن أنّه زاد فی صـلاته المکتوبـة رکعـة لم یعتـدّ بها، و اسـتقبل صـلاته اسـتقبالا إذا کان قد استیقن یقینا». قال فی الوسائل بعد ذلک: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن یعقوب مثله «۲».

و لکن حکی فی المصباح عن المدارک و غیره أنّه رواه عن الشیخ فی الحسن

(۱) الکافی ۳: ۳۵۵ ح ۵، التهذیب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۴، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۹، الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۹ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۴ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۳، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۸، الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۹ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۵

عن زرارة و بکیر بن أعین عن أبی جعفر علیه السّلام «۱» من دون لفظة رکعة. و لا یخفی أنّه رواه فی الکافی فی موضـعین: أحدهما: باب السهو فی الرکوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله علی کلمة رکعة و انتهاء السند إلی زرارة فقط. و الآخر باب من سهی فی الأربع و الخمس و لم یدر زاد أو نقص، أو استیقن أنّه زاد «۲»، فإنّه رواه فیه بانتهاء السند إلی زرارة و بکیر بن أعین مع خلوّه عن کلمة رکعة.

و منها: روایـة منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل صـلّی فذکر أنّه زاد سـجدة؟ قال: «لا یعید صـلاة من سجدة، و یعیدها من رکعة» «۳».

و منهـا: روایـة عبیـد بن زرارة قال: سألت أبا عبـد اللّه علیه السّلام عن رجل شکّ فلم یـدر أسـجد ثنتین أم واحـدة، فسـجد اخری ثمَّ استیقن أنّه قد زاد سجدة؟ فقال: «لا و اللّه، لا تفسد الصلاة بزیادة سجدة»، و قال: «لا یعید صلاته من سجدة و یعیدها من رکعة» «۴».

و الظاهر أنّ المراد بالرکعة فی الأخیرتین هو الرکوع کما یشـهد بذلک مقابلتها بالسـجدة الظاهرة فی السـجدة الواحدة، و یدلّ علیه أنّ معنی الرکعـة بحسب اللغـة أیضا هو الرکوع الواحـد، و تسـمیة المجموع المرکّب منه و من السـجدتین و القراءة رکعة، إنّما هو باعتبار اشـتماله علی الرکوع. و من هنـا یمکن أن یقـال: بأنّ المراد من الرکعـة الواردة فی روایـة زرارة المتقدّمـة المرویـة فی الکافی فی باب السهو فی الرکوع أیضا ذلک.

و کیف کان، فروایة أبی بصیر المتقدّمة أشمل الروایات الواردة فی هذا الباب،

(۱) مدارک الاحکام ۴: ۲۲۰، مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۳۵.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۳، و ص ۳۵۴ ح ۲.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۹، التهذیب ۲: ۱۵۶ ح ۶۱۰، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۶ ح ۶۱۱، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۶

لأنها تشمل زیادة الرکعة و غیرها من الأجزاء الرکنیة و غیرها، بل و غیر ما هو سنخ الصلاة، کما أنّها تشمل العامد و الساهی و الجاهل.

و دونها من حیث الشمول روایة زرارة و بکیر حیث إنّها تختصّ بالصلاة المکتوبة کما أنّها لا تشمل العامد، من جهة قوله: «إذا استیقن» الظـاهر فی وقوع الزیـادة نسیانا، لکنّهـا أعمّ من زیـادة الرکعـة و غیرهـا من الأـجزاء، بـل و من الأمور التی لا تکون من سـنخ الصـلاة، بخلاف روایة زرارة المشتملة علی کلمة رکعة، فإنّها تختص بظاهرها بزیادة الرکعة.

لکن یقع الکلاـم بعـد ذلـک فی اتّحاد هاتین الروایتین و تعـدّدهما، ثمَّ علی تقـدیر الاتحاد یـدور الأمر بین الزیادة السـهویة و النقیصـة

السهوية، و الظاهر أنّه مع دوران الأمر بينهما يكون الترجيح مع الثانى، لأنه يكفى فى وقوع النقيصة سهوا تعلّق السهو بها الموجب لغيبوبتها عن الذهن، فلا يتعلّق بإيجادها الإرادة حتّى توجد.

و أمّا الزيادة السهوية فلا يعقل أن تقع سهوا بحيث صار السهو عنها موجبا لإيجادها، كيف و الفعل الاختيارى مسبوق بالإرادة التى هى فرع التوجّه إلى المراد، بل لا بدّ أن يتعلّق السهو بشىء آخر، كمن يأتى فى صلاته بشىء من القواطع نسيانا فإنّ معنى النسيان المتعلّق به هو النسيان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاة أو بحكم ذلك القاطع. و أمّا النسيان المتعلّق بنفس القاطع فلا يعقل أن يكون سببا لحصوله، و قد مرّ شطر من الكلام على ذلك فى معنى حديثى الرفع و لا تعاد، فراجع.

و كيف كان، فرواية أبى بصير الدالة بظاهرها على وجوب الإعادة فى مطلق الزيادة و إن كان ظاهرها الإطلاق، إلّا أنّ شمولها لغير الساهى الشامل للجاهل مطلقا كما عرفت محلّ تأمّل، لأنّ المسلم المكلّف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به كما و كيفا لا يعقل أن يزيد عليه ما يعلم بخروجه عنه، خصوصا لو كان المأمور به، العبادة التى غايتها الخضوع و الخشوع فى مقابل الحق جلّ و علا.

و بالجملة: فشمول مثل الحديث للزيادة العمدية محلّ تأمّل بل منع. نعم يقع

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۷

الكلام بعد ذلك فى إطلاقه من حيث الركعة و غيرها من الأجزاء، بل و غير ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. و الظاهر أيضا عدم شموله للأخير، لأنّ المتفاهم من عنوان الزيادة هو كون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما أنّه يمكن أن يقال: بعدم شموله لزيادة غير الركعة، لأنّ التعبير بالزيادة ظاهر فى أنّ النظر إنّما هو إلى جهة كمّية الصلاة لا كيفيتها، لأنّ عنوان الزيادة يستعمل غالبا فى الكميات دون الكيفيات، و المراد بكمية الصلاة هو مقدار الركعات المعتبرة فيها و هى الواحدة و الاثنتان و الثلاث و الأربع كما أنّ المراد بكيفيتها هى الأجزاء و الخصوصيّات المعتبرة فيها، من القراءة، و الركوع، و السجود، و نحوها، فالرواية بملاحظة ما ذكرنا ظاهرة فى أنّ المراد بالزيادة هى الركعة و الركعتان و نحوهما اللّتان لهما دخالة فى الصلاة من جهة كميتها، فلا تشمل زيادة أقلّ من ركعة واحدة.

ثمّ إنّه أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين قدّس سرّه فى وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة: أنّ الظاهر كون الزيادة فى الصلاة من قبيل الزيادة فى العمر فى قولك: زاد اللّه فى عمرك، فيكون المقدار الذى جعلت الصلاة ظرفا له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقدارا يطلق عليه الصلاة مستقلّا كالركعة و نحوها «۱».

و يرد عليه، بوجود الفرق بين المثال و بين المقام، فإنّ العمر الذى هو عبارة عن الحياة يصدق على الزمان الطويل و القصير حتى الساعة، فإنّ زيادة ساعة فى العمر يصدق عليها زيادة العمر، و هذا بخلاف المقام فإنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الركعة التى زيدت فى الصلاة، و مجرّد صدقها على الركعة فى بعض المقامات كصلاة الاحتياط و صلاة الوتر و نحوهما لا يصحّح الصدق عليها مطلقا كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى لزوم تخصيص الأكثر- لو فرض الإطلاق للحديث- بحيث يشمل زيادة غير الركعة أيضا، لقيام الدليل على عدم بطلان الصلاة بزيادة كثير من

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۳۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۸

أجزاء الصلاة سهوا.

مدفوعة، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصيص الأكثر لا تقييد المطلق بنحو يلزم خروج أكثر الأفراد كما قرّر فى محلّه، و المقام من هذا القبيل كما هو واضح.

ثمّ إنّه على تقدير ثبوت الإطلاق للحديث من جهة زيادة الركعة و غيرها من أجزاء الصلاة، فهل اللّازم تقييده بمثل رواية زرارة

المتقدمة المروية فى الكافى فى باب السهو فى الركوع المشتملة على كلمة ركعة أم لا؟ وجهان مبتيّان على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية المذكورة فيها و عدمه.

توضيح ذلك بنحو الإجمال: إنّا قد حقّقنا فى باب المفهوم و المنطوق من مباحث الأصول أنّ القضايا الشرطية على قسمين:

الأوّل: أن لا تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم به و المحكوم عليه، بل كان الشرط سببا لثبوت الجزاء من دون زيادة.

الثانى: أن تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم عليه و المحكوم به، و الأوّل لا يكون له مفهوم دون الثانى، فإنّ المفهوم إنّما هو نتيجة أخذ القيد الزائد، بضميمة أنّه لو لم يكن له دخل فى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لكان ذكره لغوا، و اللغو لا يكاد يصدر من المتكلّم، القاصد للتفهيم، العارف بكيفية المحاورة «۱».

و حينئذ فيقع الكلام فى المقام فى رواية زرارة، و أنّ أخذ استيقان زيادة الركعة إنّما هو كزيادة قيد المكتوبة، فهو أيضا قيد زائد دخيل فى ثبوت المحكوم به، أو أنّ أخذ استيقان زيادة الركعة ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثانى. و حينئذ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيّد بها إطلاق رواية أبى بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

---

(۱) نهاية الأصول: ۲۹۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۹

و كيف كان، فقد عرفت أنّها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعة سهوا، فهى أيضا من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة. و انقدح من جميع ذلك أنّه ليس فى باب الزيادة من الروايات المأثورة ما يدلّ بظاهرها على وجوب الإعادة من جهة مطلق الزيادة.

حكم زيادة الركعة

اعلم أنّ فى مسألة زيادة الركعة أخبارا مختلفة بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزيادة الركعة، كرواية أبى بصير المتقدّمة على ما استظهرنا منها، و رواية زرارة المتقدّمة المروية فى الكافى «۱»، و رواية زيد الشحّام قال: سألته عن الرجل يصلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمسا أو ستّا فليعد» «۲».

و روايتى منصور بن حازم و عبيد بن زرارة المتقدّمتين المشتملتين على أنّه «لا يعيد الصلاة من سجدة بل يعيدها من ركعة» «۳»، بناء على أن يكون المراد بالركعة هى الركعة المصطلحة. نعم، لو أريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الواحدة، يستفاد منها حكم زيادة الركعة المصطلحة بالأولوية كما هو واضح.

و رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد فى حديث شرائع الدين قال: «و التقصير فى ثمانية فراسخ و هو بريدان، و إذا قصّرت أفطرت، و من لم يقصّر فى السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد فى فرض اللّه عزّ و جلّ» «۴». و الظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمد

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۱ و ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۶۱، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۳.

(۳) الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الركوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

(۴) الخصال: ۶۰۴ ح ۹، الوسائل ۸: ۵۰۸. أبواب صلاة المسافر ب ۱۷ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۰

كما هو شأن العامّة القائلين بالتخيير فى السفر بين الإتمام و التقصير.

و طائفة من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس فى الرابعة، أو جلس فيها بقدر التشهّد على اختلافها، و بين ما إذا لم يجلس فيها مطلقا أو بذلك القدر بالحكم بالصحّة فى الصورة الأولى دون الثانية.

كرواية جميل بن درّاج عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى خمسا؟ فقال: «إن كان قد جلس فى الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته» «۱».

و رواية جميل بن درّاج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال فى رجل صلّى خمسا: «إنّه إن كان جلس فى الرابعة بقدر التشهّد فعبادته جائزة» «۲».

و رواية محمّد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمسا؟ قال: «إن كان لا يدرى جلس فى الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر و يجلس و يتشهّد ثمَّ يصلّى و هو جالس ركعتين و أربع سجدات، و يضيفهما إلى الخامسة فتكون نافلة» «۳».

و رواية أخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمسا؟ قال: و كيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنّه كان جلس فى الرابعة فصلاة الظهر تامّة، فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة و سجدتين فتكونان ركعتين نافلة و لا شيء عليه» «۴». هذه هى الروايات الواردة فى هذا الباب.

و أمّا الفتاوى فالمشهور بين العامّة، صحّة الصلاة و عدم وجوب إعادتها مع

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۶، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۱، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۶، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۶.

(۳) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۷، الوسائل ۸: ۲۳۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۷.

(۴) التهذيب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۵، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۰، المقنع: ۱۰۳، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۱

زيادة الركعة سهوا، و لكن ذهب أبو حنيفة و من يحذو حذوه إلى التفصيل فى الصلاة الرباعية بين ما إذا جلس فى الرابعة بقدر التشهّد فحكم بالصحّة، و بين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطلان «۱».

و انّما هذا بناء على مبناه الفاسد من أنّ الواجب فى الركعة الآخرة هو الجلوس مقدار التشهّد، و التشهد ليس بواجب فيها، و التسليم المخرج عن الصلاة ليس بواجب تعيينا، بل الواجب إيجاد شيء ينافى الصلاة سواء كان ذلك الشيء هو التسليم الذى من كلام الآدمى أو غيره من المنافيات للصلاة، و حينئذ ففيما إذا جلس فى الرابعة بقدر التشهد ثمَّ قام للركعة الخامسة لم يتحقق إخلال بواجب أصلا، لأنّ المفروض أنّه لم يخلّ بالجلوس مقدار التشهّد، و القيام للركعة الخامسة يتمّ به الصلاة و يخرج به عنها، لأنّه مناف للصلاة.

و أمّا الإمامية رضوان اللّه عليهم فالمشهور بينهم هو البطلان مطلقا «۲»، و ذهب جماعة منهم إلى التفصيل الذى ذهب إليه أبو حنيفة و متابعوه، كابن الجنيد و الشيخ من المتقدّمين، و المحقّق و العلّامة فى بعض كتبه و جملة من المتأخّرين «۳»، و مستندهم فى ذلك الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ من الجمع بين الأخبار الواردة فى هذا الباب المختلفة بحسب الظاهر فنقول: يمكن الجمع بوجهين:

---

(۱) المجموع ۴: ۱۳۹ و ۱۶۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۲۱ و ۷۲۰، الشرح الكبير ۱: ۷۰۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۰۸ مسألة ۳۳۹.

(۲) المقنع: ۱۰۳، النهاية: ۹۱- ۹۲، المبسوط ۱: ۱۲۱، الخلاف ۱: ۴۵۱ مسألة ۱۹۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵،

المراسم: ۸۹، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۴، الاستبصار ۱: ۳۷۷، السرائر ۱: ۲۴۵- ۲۴۶، المعتبر ۲: ۳۸۰، تحرير الأحكام ۱: ۴۹، و حكاه عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۲: ۳۹۳، الذكرى ۴: ۳۲، مدارك الأحكام ۴: ۲۲۲، ذخيرة المعاد:

۳۵۹، جواهر الكلام ۱۲: ۲۵۱- ۲۵۲، الحدائق ۹: ۱۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۲

أحدهما: أن يقال: إنّ الطائفة الأولى مطلقة و الطائفة الثانية مقيّدة، فيجب تقييدها بها و الحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعة و لم يجلس فى الرابعة بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إنّ المستفاد من الطائفة الثانية أنّه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة و بين الركعة الزائدة، فلا تكون الركعة حينئذ زيادة فى الصلاة لتحقق الفصل بينهما، و هو يوجب كون الزائد أمرا مستقلّا غير مرتبط بالصلاة، و حينئذ ففيما لو جلس فى الأخيرة بذلك القدر لم يتحقق زيادة الركعة أصلا.

و مورد الطائفة الأولى زيادة الركعة المتوقّفة على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية، و مرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين الصورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أنّ مرجع الوجه الأوّل إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتى الزيادة، فالأوّل تقييد و تخصيص، و الثانى تقيّد و تخصّص.

و التحقيق أن يقال: إنّ الطائفة الثانية بين ما يدلّ على مطلق الجلوس فى الرابعة كروايتى محمّد بن مسلم المتقدّمتين، و بين ما يدلّ على الجلوس مقدار التشهد كرواية زرارة و جميل بن درّاج.

أمّا ما يدلّ على مطلق الجلوس، فيمكن أن يكون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالبا، إذ ليس المراد به الجلوس لشىء آخر، كما أنّه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالبا، و حينئذ فمع الجلوس له لا يتحقق زيادة الركعة، لأنّ المفروض الإتيان بالتشهد.

ثمّ على تقدير عدم كونه ظاهرا فى هذا المعنى، فلا أقلّ من أنّه لا يكون له ظهور فى أنّ المراد هو الجلوس بقدر التشهّد، حتى يعارض مع الطائفة الأولى الظاهرة فى إبطال زيادة الركعة مطلقا و يرجح عليها، خصوصا مع اشتماله على إضافة الركعتين

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۳

جالسا أو ركعة قائما، و صيرورة الزائد نافلة، فإنّ مقتضاه أنّ الزائد يصير بذلك نافلة مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدلة الدالة على أنّه لا تفتتح الصلاة إلّا بالتكبير، و خصوصا مع دلالة الرواية الأخيرة لمحمد بن مسلم على تمامية الصلاة مع كونها فاقدة للتشهد و التسليم.

و بالجملة: لا مجال لملاحظة روايتى محمد بن مسلم فى مقابل الطائفة الأولى لما عرفت، فيبقى فى البين روايتا زرارة و جميل الدالّتان على الجلوس بقدر التشهد، و الظاهر أيضا عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثمّ إنّ الجمع بينهما و بين الطائفة الأولى ينعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأنّ الظاهر بحسب القواعد التى بأيدينا- المستفادة من النصوص و الفتاوى- أنّ الجلوس بمقدار التشهد لا اعتبار به بعد عدم كونه واجبا أصلا، و إنّما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أنّ ذلك يتمّ بناء على ما ذهب إليه أبو حنيفة من كون الواجب فى الركعة الرابعة هو الجلوس لا التشهد، و أمّا بناء على ما هو المسلّم بين الإمامية من وجوب التشهد، و الجلوس إنّما يجب تبعا فلا يتمّ هذا أصلا، و حينئذ فالتفصيل بين صورتى الزيادة بالجلوس الذى لا اعتبار به عندنا ممّا لا يساعده العقلاء.

و دعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعة الزائدة و الصلاة المزيد عليها، فلا تكون الركعة الخامسة زائدة فى الصلاة بل أمرا مستقلّا، و لذا ورد فى روايتى محمد بن مسلم إضافة ركعة قائما أو ركعتين جالسا إليها لتصير نافلة، فالمراد بهاتين الروايتين نفى كونها زيادة حينئذ.

مدفوعة، بأنّ الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۴

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائدة، و لذا لو جلس سهوا بعد الركعة الأولى مثلا بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية اللحوق.

مضافا إلى أنّ هذين الخبرين قد تحقّقت الشّهرة الفتوائية على خلافهما و قد قرّرنا فى الأصول أنّ أوّل المرجّحات هى الشهرة فى الفتوى، و على تقدير كون المراد بها هى الشهرة فى الرواية كما اختاره العلّامة المحقّق الشيخ الأنصارى قدّس سرّه «۱» يكون الترجيح فى المقام أيضا مع الطائفة الأولى، لأنّها مشهورة من حيث الفتوى و الرواية معا.

فانقدح أنّ مقتضى التحقيق هو القول بوجوب الإعادة فيما لو زاد ركعة سهوا مطلقا، سواء جلس فى الرابعة بقدر التشهّد أم لم يجلس ذلك القدر.

حكم زيادة غير الركعة

اعلم أنّه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاة بزيادة غير الركوع و السجدتين، و أمّا زيادة الركوع أو السجدتين فلا يدلّ على بطلان الصلاة بها مثل حديث «لا تعاد»، لأنّه متضمّن لحكم النقيصة لا الزيادة، و كذا الأخبار المتقدّمة، كما أنّه لا يستفاد ذلك من الأدلة الدالة على اعتبار الأجزاء «۲»، لأنّ مقتضى اعتبارها فى الصلاة عدم تحقّقها بدونها، و عدم انطباقها على المأتيّ به الفاقد لشيء منها.

و أمّا زيادتها فلا تعاند تحقّقها و لا يوجب القدح فيها. نعم روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زرارة المتقدّمتان «۳» متضمّنتان لحكم الزيادة فى الجملة. لأنّ

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۶۲.

(۲) راجع الوسائل ۵: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاة ب ۱.

(۳) الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الركوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۵

مفادهما عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجدة و إعادتها بسبب زيادة الركعة.

و حينئذ فلو كان المراد بالركعة الواردة فيهما الركعة المصطلحة، فلا تدلّ الروايتان إلّا على عدم بطلان الصلاة من جهة زيادة السجدة، و لا دلالة فيهما على حكم زيادة غير السجدة من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعة الركوع الواحد فى مقابل السجدة الواحدة، لكان الخبران بمنطوقهما دالّين على حكم زيادة السجدة و الركوع الواحد، و أنّ الاولى لا توجب الإعادة دون الثانية، و ليس فيهما حينئذ تعرّض لحكم زيادة غيرهما من أجزاء الصلاة، و لكن الظاهر أنّ المتبادر من الركعة عند المتشرعة هى الركعة المصطلحة التى هى عبارة عن مجموع القراءة أو التسبيحات و الركوع و السجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التى ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد فى صلاة جعفر ابن أبى طالب عليه السّلام من النصّ الدالّ على اشتمال كلّ ركعة منها على خمس و سبعين تسبيحة «۱».

و بالجملة: فالظاهر أنّه كان المتبادر فى الأزمنة المتقدّمة من الركعة ما هو المفهوم منها فى هذا الزمان فى عرف المتشرّعة، و حينئذ فلا يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزيادة ركوع واحد، و مقابلة الركعة بالسجدة المشعرة بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم

هذا الظهور كما هو غير خفى.

و أمّا زيادة السجدتين، فاستفادة حكمها من الروايتين مبتنيّة على ثبوت المفهوم لكلمة السجدة باعتبار دلالتها على الوحدة، و ثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعا إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنّه يمكن منعه نظرا إلى أنّه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زيادة السجدة الواحدة، لا لمدخليّة قيد الوحدة فى

(۱) الكافى ۳: ۴۶۵ ح ۱، الوسائل ۸: ۴۹. أبواب صلاة جعفر بن ابى طالب ب ۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۶

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و يدلّ على ذلك أنّه لو كان له مدخلية لكان اللّازم الالتزام بذلك فى كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنّه لا مدخل للقيد فى الأثر المترتّب عليها و هو وجوب الإعادة على التقديرين، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضرورة أنّ زيادة الركوع و كذا الركعة تبطل الصلاة واحدا كان أو كثيرا، و لا يكون الحكم منحصرا بصورة الوحدة.

فالروايتان لا تدلان إلّا على عدم إبطال زيادة سجدة واحدة و إبطال زيادة الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرّعة، و أمّا زيادة الركوع و كذا السجدتين فلا يستفاد حكمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديما و حديثا على بطلانها بها، و لم يخالف فى ذلك إلّا نادر، و قد نقل دعوى الإجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان اللّه عليهم أجمعين.

و بالجملة: فلا إشكال فى تحقق الشهرة العظيمة على ذلك «۱»، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة أنّ مستند المشهور هل هذه الروايات، أو نصوص أخر لم تصل إلينا، فعلى الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحية المستند كما عرفت، و على الثانى لا بدّ من الاعتماد عليها لكشفها عن وجود نصّ معتبر على ذلك.

و لا يذهب عليك أنّ فوات محلّ التشهّد المنسيّ، و كذا السجدة الواحدة المنسية بالدخول فى ركوع الركعة التالية و وجوب قضائهما بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع، فلا بدّ من أن تكون مبطلة، و إلّا فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

(۱) الوسيلة: ۱۰۱، المبسوط ۱: ۱۲۱، المعتبر ۲: ۳۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴، نهاية الاحكام ۱: ۵۲۹، الدروس ۱: ۲۰۰، مسالك الافهام ۱: ۲۸۶، مدارك الأحكام ۴: ۲۲۳، مستند الشيعة ۷: ۱۲۳، جواهر الكلام ۱۲: ۲۵۰، الحدائق ۹: ۱۱۳، ذخيرة المعاد: ۳۵۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۷

اعتبارهما فى الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول فى ركوع الركعة اللّاحقة، كما مرّ فى بيان ملاك إمكان التدارك و عدمه، فراجع.

ثمّ إنّه لو قلنا بكون زيادة الركوع و كذا السجدتين يوجب البطلان، إمّا للإجماع و إمّا لدلالة الروايتين «۱»، فلا إشكال فى تحققها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفة بهذا الوصف، كما إذا سجد سجدتين واجدتين لجميع الشرائط، ثمّ زاد عليهما سجدتين أخريين كذلك، فهما أى السجدتان الأخيرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزيادة، لوقوع ما قبلهما من السجدتين جزء للصلاة موصوفا بوصف الصحة التأهلية، و القابلية للحوق باقى الأجزاء اليه.

و أمّا لو لم تكن كذلك بأن لم تكن من أوّل وجودها كذلك، كما إذا سجد سجدتين غير واجدتين لجميع الشرائط ثمّ أضاف إليهما سجدتين أخريين واجدتين لجميعها، فإنّ الأوّلتين من أوّل وجودهما لم تكونا معروضتين لوصف الزيادة، لعدم الإتيان بالسجدة الصحيحة بعد، و إنّما تتّصفان بها بعد إيجاد السجدة الصحيحة القابلة للوقوع جزء من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطلة، لأنّ الإجماع

لا يشملها و الروايتان ظاهرتان فى خصوص الصورة الأولى كما هو ظاهر.

و يتفرّع على ما ذكر صحّة الصلاة فيما لو نسى الركوع، و تذكّر بعد الإتيان بالسجدتين، و وجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب فى الصحة التأهلية للإجزاء لا فى أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدتين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدتين للترتيب المعتبر فى قابلية وقوعهما جزء للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمّ الإتيان بالسجدتين زيادة مبطلة.

لأنّ اتّصاف الأوليين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما و قد عرفت أنّه

---

(۱) و هما روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زرارة، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الركوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۸

لا دليل على مبطلية هذا القسم من الزيادة.

فمقتضى القاعدة بناء على ذلك صحّة الصلاة و وجوب العود للتدارك، و يوافقها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللّتين لا ركعة لهما، فيبنى على صلاته على التمام و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصلّ ركعة و سجدتين و لا شىء عليه». و رواه الصدوق فى الفقيه هكذا: فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين.» «۱».

و يعارضها بحسب الظاهر رواية رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» «۲».

و رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن رجل ينسى أن يركع؟

قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شىء من ذلك موضعه» «۳».

و رواية صفوان عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبى بصير مثله «۴».

و الظاهر أنّ فى الطريق الأوّل إرسالا، لأنّ أبا بصير من الطبقة الرابعة من

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۵، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۸، الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۴. أبواب الركوع ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۴۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۴۸ ح ۵۸۱، الاستبصار ۱: ۳۵۵ ح ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵، الوسائل ۶: ۳۱۲. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۳، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۷، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴۸ و ۱۴۹ ح ۵۸۰ و ۵۸۷، الاستبصار ۱: ۳۵۵ و ۳۵۶ ح ۱۳۴۳ و ۱۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۹

الطبقات الرجالية التى رتبناها، و صفوان من الطبقة السادسة و لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة.

و يمكن أن يقال فى مقام الجمع: بأنّ المراد بقوله عليه السّلام فى رواية رفاعة:

«يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثمّ الإتمام، لا الاستئناف و الإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحة. و أمّا قوله عليه السّلام فى رواية إسحاق بن عمّار: «يستقبل»، فهو و إن كان ظاهرا فى الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كلّ شىء من ذلك موضعه»،

إلّا أنّ موردها هو ما إذا نسى الركوع، و من المعلوم بمقتضى الصحيحة أنّ نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرّد الإتيان بالسجدتين، فالصحيحة واردة عليها.

نعم، يبقى فى البين رواية أبى بصير، فإنّها ظاهرة فى وجوب الاستئناف، و يمكن أن يقال: بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاة لأنّ هذا النحو من التعبير إنّما يلائم بعد الفراغ كما لا يخفى.

و حينئذ فقوله: «و قد سجد سجدتين و ترك الركوع» يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين من الركعة التى أيقن أنّه تركها، فترك الركعة حينئذ إنّما تحقق بترك ركوعها فقط، و يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين و ترك الركوع من ركعة أخرى غير الركعة التى أيقن أنّه تركها، و الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

و عليه فحاصل مورد الرواية يرجع إلى ترك الركوع من ركعة واحدة مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاة، فيتّحد مع ما وقع التعرّض له فى ذيل صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة بقوله عليه السّلام: «و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف.»،

و لكنّ الظاهر من الصحيحة هى صورة عدم الإتيان بشىء من المنافيات، فلا بدّ من

أن يكون المراد من رواية أبى بصير هى صورة الإتيان بالمنافى المانع من ضمّ ركعة و سجدتين فتدبّر.

و بالجملة: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة فى هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحة و الحكم بعدم بطلان الصلاة فيما إذا نسى الركوع و تذكّر بعد السجدتين، كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة أيضا، لكن حيث إنّ الصحيحة ساقطة عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلا بدّ من طرحها و الأخذ بغيرها ممّا يدلّ على وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر فى حدّ ذاته فى الاستئناف.

ثمّ إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسى قدّس سرّه ذهب فى كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع فى الأوّلتين مطلقا أو به فى ثالثة المغرب فتبطل صلاته، و بين ما لو كان فى الأخيرتين من الرباعية و ترك الركوع ناسيا و سجد السجدتين أو واحدة منهما، فإنّه يسقط السجدة و يقوم و يركع و يتمّ «۱».

و الظاهر أنّ مستنده فى ذلك هو الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الأخبار الواردة فى هذا الباب، و بين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين من الرباعية للسهو، بخلاف الأخيرتين.

و بالجملة: فيظهر منه أنّه اعتمد على الصحيحة و جمع بينها و بين غيرها من الأخبار الأخر بالنحو الذى اختاره.

تتميم: حول حقيقة الركوع و زيادته

قد عرفت أنّ زيادة الركوع سهوا قد دلّت الشهرة العظيمة بل الإجماع على

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۹، التهذيب ۲: ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۳۵۶.

مبطليّتها، و إن كانت استفادتها من النصوص لا تخلو عن النظر بل المنع.

فاعلم أنّ موردها ما إذا تذكّر ذلك بعد رفع الرأس من الركوع الزائد، كما إذا شكّ فى الركوع فركع ثمّ ذكر بعد رفع الرأس منه أنّه كان قد ركع، و أمّا إذا تذكّر فى الركوع قبل أن يرفع رأسه منه، فالمحكىّ عن جماعة من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، و الكلينى، و علم الهدى، و ابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه «۱».

بل حكى عن الغنية دعوى الإجماع عليه «۲»، و قوّاه الشهيد فى محكىّ الذكرى.

قال: و هو قوى لأنّ ذلك و إن كان بصورة الركوع و منويّا به الركوع إلّا أنّه فى الحقيقة ليس بركوع لتبيّن خلافه، و الهوى إلى السجود مشتمل عليه و هو واجب، فيتأدّى الهوى إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة حينئذ، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع، فإنّ الزيادة حينئذ متحققة، لافتقاره إلى هوىّ إلى السجود «۳».

انتهى.

و حكى عن المدارك أنّه بعد نقل عبارة الذكرى، قال: و لا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييرا لهيئة الصلاة و لا خروجا من الترتيب الموظّف، فلا تكون مبطلة و إن تحقق مسمى الركوع، لانتفاء ما يدلّ على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع «۴»، انتهى.

و كيف كان، ففى المسألة وجهان: من أنّ حقيقة الركوع التى هى عبارة عن

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۲. جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، الكافى ۳: ۳۶۰، السرائر ۱: ۲۵۱، مدارك الأحكام ۴: ۲۲۳.

(۲) الغنية: ۱۱۳.

(۳) الذكرى ۴: ۵۱.

(۴) مدارك الاحكام ۴: ۲۲۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۲

الانحناء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، و المفروض أيضا تحقق القصد المعتبر فى انصراف صورة الركوع المشتركة بين الركوع الصلاتى و غيره.

و بالجملة: فلا فرق بين هذا الركوع و الركوع الأوّل إلّا فى مجرّد عدم إمكان كونه جزء للصلاة، و هذا المعنى موجود فى كلّ زيادة، و من أنّه حيث يكون الهوى إلى السجود واجبا و مقدّمة للسجود، و هو يشتمل على هذا الانحناء الذى به يتحقق الركوع، خصوصا فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينة المعتبرة فيه الراجعة إلى لزوم البقاء على حاله بقدر الذكر الواجب، فلم يتحقق منه فعل زائد، و مجرّد القصد لا يضرّ بعد كون الهوى إلى السجود من مقدّمات أفعال الصلاة، و لا يحتاج إلى القصد.

و بالجملة: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاة، و لا دليل على كون مجرّد القصد خصوصا بعد انكشاف الخلاف مضرّا، مضافا إلى ما أفاده فى المدارك فى عبارته المتقدّمة من عدم الدليل على بطلان الصلاة بمثل هذه الزيادة، لأنّ العمدة كما عرفت فى مستند مبطلية زيادة الركوع هو الإجماع، و هو لا يشمل مثل المقام خصوصا مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنية.

و لا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلك لو لم يكن موجبا لزيادة الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضا، ضرورة أنّ رفع الرأس لا مدخلية له فى تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخّرا عن الركوع.

و بالجملة: الركوع ليس إلّا عبارة عن مجرّد الانحناء إلى الحدّ المعتبر فيه شرعا، و رفع الرأس منه و عدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزيادة فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلا بدّ من القول بتحققها أيضا فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصا إذا كان مشتملا على الطمأنينة المعتبرة فيه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۳

و من هنا ينقدح الخلل فى الوجهين المتقدّمين المذكورين: أحدهما فى كلام الشهيد، و الآخر فى كلام صاحب المدارك، فإنّه يقال عليهما: أنّ المقام إمّا أن يكون من قبيل زيادة الركوع أم لا.

فعلى الأوّل لا وجه لعدم كونها مبطلة بعد كون القاعدة الأولية فى باب الركوع زيادة الركوع هو الإبطال.

و على الثانى لا فرق بينه و بين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة فى الثانى صدقت فى الأوّل أيضا.

و على ذلك، فتطبيق الحكم على القاعدة ممّا لا يمكن، نعم الظاهر أنّ مستند الشيخ و علم الهدى و غيرهما من القدماء- الذين أفتوا بذلك- وجود نصّ دالّ على عدم البطلان، و وجوب إرسال النفس إلى السجود و كونه مخصّصا للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع.

و يؤيّد فتوى الكلينى بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء و الاجتهاد و الاستنباط، و كذلك دعوى ابن زهرة فى الغنية الإجماع عليه «۱»، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعتبر كما نبّهنا على ذلك مرارا، لا الإجماع المصطلح بين المتأخّرين.

و يؤيّده أيضا أنّ المحقّق فى الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل و هو البطلان، و وجوب الإعادة أشبه «۲»، و مراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، و الوجه فى عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفة عن وجود النص، و إمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجدا لشرائط الحجية.

---

(۱) الكافى ۳: ۳۶۰، الغنية: ۱۱۳.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۴

و بالجملة: فالمدرك لهذه الفتاوى هو النصّ الموجود بينهم، غاية الأمر أنّ الشيخ قدّس سرّه فصلّ بين الركعتين الأوّلتين و الأخيرتين بوجوب الإعادة فى الأوّل و وجوب الإرسال فى الثانى، بناء على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأوليان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة- و هى عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو، و كذا صلاة الغداة و ركعات المغرب- من القواعد العامّة التى دلّت عليها النصوص الكثيرة و تفرّدت الإمامية بها «۱». و الروايات الواردة فى هذا الباب الدالة بظاهرها على هذه القاعدة كثيرة:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السّلام:

«كان الذى فرض اللّه على العباد عشر ركعات، و فيهنّ القراءة و ليس فيهنّ و هم- يعنى سهوا- فزاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ فى الأوّلتين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين، و من شكّ فى الأخيرتين عمل بالوهم». و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد اللّه، عن زرارة و زاد: و إنّما فرض اللّه كلّ صلاة ركعتين، و زاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة» «۲».

و منها: رواية عامر بن جذاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا سلمت الركعتان

---

(۱) راجع الانتصار: ۱۵۵.

(۲) الفقيه ۱: ۱۲۸ ح ۶۰۵، السرائر ۳: ۵۸۸، الوسائل ۸: ۱۸۷- ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۵

الأوّلتان سلمت الصلاة» «۱».

و منها: ما رواه إبراهيم بن هاشم فى نوادره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «ليس فى الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو» «۲».

و منها: مرسلة يونس عن رجل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «ليس فى الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو» «۳».

و منها: روایة عبد اللّه بن سلیمان عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لمّا عرج برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نزل بالصلاة عشر رکعات رکعتین رکعتین، فلمّا ولد الحسن و الحسین علیهما السّلام زاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله سبع رکعات- إلی أن قال:- و إنّما یجب السهو فیما زاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فمن شکّ فی أصل الفرض الرکعتین الأوّلتین استقبل صلاته» «۴».

و منها: روایة الحسن بن علیّ الوشاء قال: قال لی أبو الحسن الرضا علیه السّلام:

«الإعادة فی الرکعتین الأوّلتین، و السهو فی الرکعتین الأخیرتین» «۵».

و منها: روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا سهوت فی الأوّلتین فأعدهما حتّی تثبتهما» «۶».

إلی غیر ذلک من الروایات الواردة فی هذا المقام.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ السهو کما عرفت فی أوّل مبحث الخلل، عبارة عن

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۱۰، الوسائل ۸: ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۳.

(۲) الفقیه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، الوسائل ۸: ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۴.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۸ ح ۵، التهذیب ۳: ۵۴ ح ۱۸۷، الوسائل ۸: ۱۸۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۸.

(۴) الکافی ۳: ۴۸۷ ح ۲، الوسائل ۸: ۱۸۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۹.

(۵) الکافی ۳: ۳۵۰ ح ۴، التهذیب ۲: ۱۷۷ ح ۷۰۹، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۶، الوسائل ۸: ۱۹۰. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۱۰.

(۶) التهذیب ۲: ۱۷۷ ح ۷۰۶، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۳، الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۱۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۴۶

مجرّد الذهول و الغفلة عن الواقع بحیث کان الواقع مخفیّا عنه، و الساهی قد یکون فی هذا الحال متوجّها إلی سهوه و عزوب الواقع عن ذهنه، فلا محالة یکون حینئذ متردّدا فیه و هو الذی یسمّی شاکّا.

و قد یکون غیر متوجّه إلیه بل یعتقد خلاف الواقع، و هو الذی یسمّی فی اصطلاح الفقهاء ساهیا، فالسهو بحسب معناه الحقیقی یشمل الشکّ أیضا، و یؤیّده التعبیر فی بعض الروایات بقوله علیه السّلام: «إذا سها الرجل. فلم یدر واحدة صلّی أم ثنتین» «۱» حیث فرع الجهل و عدم العلم علی السهو الذی معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشک إذا تعلّق بعدد الرکعتین الأوّلتین، بأن لم تدر أ واحدة صلّی أم ثنتین، فلا إشکال و لا خلاف فی بطلان الصلاة بسببه، للأخبار الکثیرة التی لا یبعد دعوی تواترها، و قد فرّع فی بعض الروایات المتقدّمة علی نفی السهو فی الأوّلتین، بطلان الصلاة مع الشکّ فی عددهما و عدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف فی أنّ الظنّ فیهما هل یکون معتبرا کالظنّ فی الرکعتین الأخیرتین أم لا؟ کما أنّه وقع الخلاف بین الشیخ قدّس سرّه و المشهور، فی السهو غیر المستتبع للشک، المتعلّق بأفعال الرکعتین الأوّلتین، فالمحکیّ عن الشیخ أنّه قال ببطلان الصلاة بمجرّد السهو عنها مطلقا رکنا کان أو غیره «۲».

و أمّا المشهور فقد فصّلوا بین ما إذا تجاوز محلّه فتبطل فی الرکن دون غیره، و بین ما إذا لم یتجاوز فلا تبطل مطلقا، کما أنّ الأمر کذلک فی الرکعتین الأخیرتین

---

(۱) الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱ ح ۱۷.

(۲) النهایة: ۸۸، التهذیب ۲: ۱۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۷

عند المشهور «۱»، و أمّا عند الشيخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذى دخل فيه، ركنا كان أو غيره، و الإتيان بما سهى عنه «۲»، عملا بصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة الدالة على إلغاء السجدتين، و العود لتدارك الركوع.

و أمّا السهو المستتبع للشك المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين فهو أيضا محلّ خلاف بين الشيخ و المشهور، فذهب الشيخ قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى بطلانها بمجرّد الشكّ فيها، و أمّا المشهور فهم قائلون بعدم البطلان و لزوم الرجوع للتدارك مع عدم تجاوز المحل، و عدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقا بلا فرق بين الأوّلتين و الأخيرتين كالشيخ فيهما.

و أمّا فى السهو غير المستتبع للشك المتعلّق بعدد الركعات، فقد اختار الشيخ فى المبسوط أنّه لا تجب عليه إعادة الصلاة، سواء كان ذلك فى صلاة الغداة أو المغرب أو صلاة السفر أو غيرها من الرباعيّات، و حكى عن بعض أصحابنا القول بوجوب استئناف الصلاة فى الصلوات التى ليست برباعيّات «۳».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر الروايات المتقدّمة الدالة على نفى السهو فى الركعتين الأوّلتين تختصّ بالشكّ، و هو المراد من السهو المذكور فيها، و يؤيّده تفريع صورة الشكّ على الحكم المذكور فى الصدر كما فى رواية عبد اللّه بن سليمان المتقدّمة، وجه الاختصاص أنّ المنفى إنّما هو الأحكام المترتّبة على السهو بلسان نفى السهو، بداهة أنّه ليس المراد نفى السهو حقيقة، و حينئذ فبعد ملاحظة أنّ الساهى غير

---

(۱) المقنعة: ۱۳۷ – ۱۳۸، الانتصار: ۱۵۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹– ۹۰، الوسيلة: ۹۹– ۱۰۱، المهذّب ۱: ۱۵۳، السرائر: ۲۴۲– ۲۵۴، المعتبر ۲: ۳۷۷– ۳۷۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴– ۱۰۶، نهاية الأحكام ۱: ۵۲۸– ۵۲۹، الدروس ۱: ۱۹۹– ۲۰۰، الحدائق ۹: ۱۶۸، مستند الشيعة ۷:

۱۶۵– ۱۶۶.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۹، التهذيب ۲: ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۳۵۶، مستند الشيعة ۷: ۱۶۷.

(۳) المبسوط ۱: ۱۲۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۸

المتوجّه إلى سهوه الغافل عنه لاعتقاده خلاف الواقع، لا يمكن الحكم عليه فى حال سهوه، و لا يجوز توجيه الخطاب إليه بأنّه يجب عليك الإعادة مثلا.

نعم، بعد زوال السهو و عروض التذكّر و الالتفات يجوز الحكم عليه و توجيه الخطاب نحوه، و لكن هذا الحكم إنّما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهى، فلا بدّ من حمل السهو على الشكّ، لأنّه الذى يمكن الحكم عليه فى حال شكّه و تردّده فى الواقع.

و بالجملة: السهو المصطلح لا يكون مترتّبا عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم فى خصوص الركعتين الأوّلتين، لأنّ الساهى فى حال سهوه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهى، و بعد زوال سهوه يكون الأثر مترتّبا على ما صار السهو سببا له من ترك جزء أو فعل مانع. و أمّا السهو المستتبع للشك فهو يترتّب عليه الحكم فى حاله، فهو المنفى بالنسبة إلى الأوّلتين.

فانقدح بذلك أنّ الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلّا السهو المقارن للشكّ، و حينئذ فاستفادة حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ قدّس سرّه «۱» ممّا لا وجه لها.

و دعوى أنّه ربّما يكون للسهو المصطلح دخل فى الحكم، كما إذا ترك شيئا من الأجزاء غير الركنية سهوا، أو فعل شيئا من القواطع المبطلة عمدا كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهوا، فيمكن الخطاب و الحكم على ساهى الجزء غير

الركنى مثلا بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة و صحة الصلاة.

مدفوعة بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّها إلى الساهى بما أنّه.

---

(١) المبسوط ١: ١٢١

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴۴۹

ساه، بل يتوجّه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سببا لترك جزء معتبر فى الصلاة مطلقا عمدا و سهوا، فصحّة صلاته إنّما هى لتماميّتها و عدم كونها فاقدة للأجزاء المعتبرة فيها، و خلوّها عن بعض الأجزاء لا يضرّ بعد كون اعتباره مختصّا بحال العمد.

و بالجملة: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركنىّ يتوجّه إلى الساهى لا بما أنّه ساه، بل بما أنّه ترك ما هو معتبر فيها مطلقا، كذلك الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء غير ركنىّ يتوجّه إليه بما أنّه لم يترك شيئا من الأجزاء المعتبرة مطلقا و كانت صلاته صحيحة تامّة، و خلوّها عن الأجزاء المعتبرة فى خصوص حال العمد لا يقدح فى صحّتها بعد عدم كون تركها مستندا إلى التعمّد.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين ظاهرة فى نفى الأحكام المترتّبة على السهو فى حاله، و السهو الذى يترتّب عليه الحكم فى حاله هو السهو المستتبع للشكّ، لما عرفت من أنّ الساهى بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّها إليه بما أنّه ساه، لا فى حال سهوه و لا بعد زواله و انعدامه، فلا مجال للمناقشة فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشكّ فى عدد الركعتين الأوّلتين أو يعمّ ذلك؟ و الشكّ فى أجزائهما كما عرفت أنّه المحكىّ عن الشيخ قدّس سرّه و الظاهر هو الاحتمال الثانى، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ الصورتين، و ليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضة حينئذ بينها و بين الأخبار الواردة فى الشكّ فى الأجزاء الدالة على عدم الاعتناء بالشك مع تجاوز المحل، و وجوب الرجوع و التدارك مع عدم التجاوز، و المعارضة إنّما هى بالعموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشكّ فى عدد الركعتين و فى الأجزاء معا، و تلك الأخبار تشمل الشكّ فى الأجزاء مطلقا سواء كان فى الركعتين الأوّلتين أو فى الأخيرتين.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴۵۰

و مورد الاجتماع هو الشكّ فى الأجزاء فى خصوص الركعتين الأوّلتين، فهذه الأخبار ظاهرة فى البطلان بمجرّد الشكّ فيها، و تلك ظاهرة فى التفصيل المتقدّم، و لكن حيث يكون فى تلك الأخبار، روايات صريحة فى جريان هذا التفصيل فى الركعتين الأوّلتين، فلا بدّ من تقديمها و تقييد الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين بما إذا شكّ فى عددهما لا فى أجزائهما.

و من جملة الروايات الدالة صريحا على ذلك، رواية زرارة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ فى الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضى- إلى أن قال:- ثمَّ قال: «يا زرارة إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشىء» «١».

و بالجملة: لا بدّ من تقييد الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين بما إذا شكّ فى عددهما لما عرفت من نصوصيّة كثير من تلك الأخبار بالنسبة إلى الركعتين الأوّلتين.

و دعوى أنّه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافية للسهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها و الالتزام بشمولها للشك فى أجزاء الركعتين الأوّلتين أيضا، على الشكّ فى الأجزاء قبل تجاوز المحل، و حمل الأخبار الواردة فى الشكّ، على الشكّ بعد التجاوز، و مقتضاه حينئذ الالتزام بأنّ الشكّ فى الأوّلتين قبل التجاوز يوجب البطلان و بعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعة مضافا إلى خلوّها عن الشاهد و عدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشيخ و المشهور معا كما لا

يخفى.

فالإنصاف أنّ ما ذكرنا فى مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، و مقتضاه

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۱

اختصاص مورد الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين بخصوص الشكّ فى عددهما فيصير مدلولها أنّ الشكّ فى الأوّلتين فى عددهما يوجب الإعادة، فإنّ اللّازم باعتبار كونهما فرض اللّه إحراز سلامتهما، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون متلوّ كلمة- فى- و هو الركعتان الأوّلتان، ظرفا لنفس صفة الشكّ بحيث كانت هذه الصفة واقعة فيهما، أو تكون الركعتان الأولتان متعلّقتين للشكّ، بحيث تعلق الشكّ بهما و صارتا مشكوكتين، لأنّه على التقدير الأول أيضا يكون متعلّق الشكّ هو الركعتان الأوّلتان كما فى التقدير الثانى.

و لكن ذلك كلّه إنّما هو بعد عدم تماميّة الركعة الثانية، و إلّا فلو فرض تماميّتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشكّ فيهما حينئذ، بل الشكّ فى تحقق الركعة الثالثة و عدمه، ضرورة مفروغيّة تحقق الأوّلتين، فإطلاق الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إنّما هو فيما لو فرغ عن الاثنتين قطعا، و شكّ فى تحقق الثالثة و عدمه.

و لذا اعترضنا فى حاشية العروة على القول بأنّه يجب فى الشكّ بين الأربع و الخمس فى حال القيام الجلوس لينقلب شكّه إلى الشكّ بين الثلاث و الأربع فيعمل عمله «۱»، بأنّه لم يدلّ دليل على وجوب هذا الجلوس ليتحقق الانقلاب، بل ذكرنا أنّ الوجه فى ذلك هو أنّ هذا الشاك حيث يكون فى حال القيام و هو ابتداء الركعة فلم يحرز الركعة الرابعة بعد، بل هو بالنسبة إلى الركعات التامّة فى ذلك الحال شاك بين الثلاث و الأربع، لأنّه لا يدرى ثلاثا صلّى أم أربعا.

فاللّازم بمقتضى وجوب البناء على الأكثر الذى مرجعه فى المقام إلى لزوم البناء عملا على أنّه صلّى أربعا، هدم القيام لكونه زيادة، كما إذا علم مثلا بكونه صلّى أربعا و القيام زيادة، فمنشأ هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكروه، فإنّه يرد عليهم أنّه لا موجب له و لا مصحّح كما هو واضح.

---

(۱) العروة الوثقى فى أحكام الشكّ: ۲۸۹، فصل فى الشك فى الركعات مسألة ۲، الشكّ بين الأربع و الخمس.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۲

و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ الشكّ فى الأوّلتين إنّما يتحقق قبل إكمالها، و إلّا فبعد الإكمال لا يكون متعلّق الشكّ إلّا ركعة أخرى غيرهما.

بما يتحقّق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين و فيه وجوه أربعة:

أحدها: أنّه يتحقق برفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، و قد استظهر ذلك من المشهور «۱».

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعة، و قد نقله فى محكيّ المصابيح عن السيد ابن طاوس فى البشرى، و حكى عن بعض آخر أيضا «۲».

ثالثها: الاكتفاء بوضع الجبهة فى السجدة الثانية و إن لم يشتغل بالذكر. و مال إليه فى ظاهر الذكرى حيث قال فى محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمّى الركعة «۳».

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب فى السجدة الثانية، و إن لم يرفع رأسه منها، و اختاره الشهيد الثانى فى محكيّ الروض و

الروضة و المسالك، و نسب إلى الشـهيد الأوّل أيضا «۴». و عن بعض متأخّرى المتأخّرين، الالتزام بكفاية مسـمّى السجود الذى يتحقق بالفراغ من السجدة الاولى «۵». و احتمل بعض الأعاظم من

---

(۱) مدارک الأحکام ۴: ۲۵۷، جواهر الکلام ۱۲: ۳۳۷.

(۲) جواهر الکلام ۱۲: ۳۳۹.

(۳) الذکری ۴: ۸۱، جواهر الکلام ۱۲: ۳۴۰.

(۴) روض الجنان: ۳۵۱، الروضة البهيّة ۱: ۳۲۹، مسالک الأفهام ۱: ۲۹۴، الذکری ۴: ۸۱، جواهر الکلام ۱۲: ۳۴۰، مدارک الاحکام ۴: ۲۵۷.

(۵) مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۱۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۳

المعاصرين توقّف تحقق الإكمال على الفراغ من التشهد لو لم يكن مخالفا للإجماع «۱».

و كيف كان، فاعلم أنّ هـذه المسألة لم تكن معنونة فى كتب قدماء الأصـحاب رضوان اللّه عليهم، و الظاهر أن أوّل من تعرّض لها هو السيد ابن طاوس الذى كان يعيش فى النصف الثانى من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها فى كتاب البشرى على ما حكى عنه.

و حينئـذ فـدعوى الإجمـاع على شـيء من الوجوه المتقدّمـة أو ردّ شـيء منهـا بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصـلا، لكون المسألة مستحدثة، و لم يكن فى الأزمنة السالفة منها ذكر و لا أثر، فاللازم ملاحظة نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقق الإكمال بالركوع هو دعوى كون المراد بالركعـة هو الركوع الواحـد، فإذا تحقق الركوع فى الركعتين يصدق إكمالهما، و لكن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشرّعة هو مجموع القراءة و الركوع و السـجود، و قد اسـتعملت الركعة بهذا المعنى فى كثير من النصوص الواردة فى الأبواب المتفرقة، و المتحصل من ملاحظة مجموعها أنّ الركعة حقيقة شرعية فى المجموع.

و منشأ القول بتحقّقه بمسـمّى السـجود هو ملاحظـة أنّ عـدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للشك و السـهو إنّما هو من جهـة كونهما فرض اللّه، و من المعلوم أنّ فرض اللّه هو طبيعة السجود لأنّ الإخلال بالسجدة الواحدة لا يوجب الإعادة، بل اللّازم قضاؤها بعد الصلاة.

و يرد عليه أنّ عـدم إيجاب الإخلال بالسـجدة الواحدة للإعادة لا يقتضـى خروج السـجدة الثانية من الركعة، فإنّ الإخلال بالقراءة مثلا أيضـا يكون كـذلك مع وضوح كونهـا من أجزاء الركعـة، بناء على ما عرفت من أنّ المراد منها ليس هو الركوع الواحـد بل المجموع المركّب منه، و من القراءة و السجدتين.

---

(۱) کتاب الصلاة للمحقق الحائرى: ۳۵۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۴

و بالجملـة: لا ينبغى الاستشـكال فى كون السـجدة الثانيـة أيضا من أجزاء الركعة. هذا مضافا إلى أنّ هذا القول لم يعلم القائل به، و إن اسـتظهره فى المصباح «۱» عن بعض متأخّرى المتأخّرين، كما أنّ دعوى جزئيـة التشـهد للركعـة الثانيـة كما احتملها بعض الأعاظم من المعاصـرين فى كتابه فى الصلاة «۲»، مدفوعة بأنّ الظاهر خروجه عنها كما يستفاد من رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّـلام، المرويـة فى محكيّ العيون و العلـل للصـدوق عليه الرحمـة، قـال عليه السّـلام: «و إنّمـا جعل التشـهّد بعـد الركعتين لأنّه كما تقـدّم قبل الركوع و السجود من الأذان و الدعاء و القراءة فكذلك أيضا أخّر بعدها التشهد و التحية و الدعاء» «۳». فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم يبق إلّا الوجوه الثلاثة الأخر.

و يظهر من الشـيخ المحقّق الأنصارى قـدّس سـرّه تقويـة الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدّمة، و هو تحقّقه بإكمال الذكر الواجب،

حیث قال فیما حکاه عنه فی المصباح:

و فی تحقّقه بإکمال الذکر الواجب فیها وجه قویّ لا لخروجه به عن الرکعتین، فإنّ کونه فی الرکعتین ممّا لا ینکر عرفا. لکن لا ینافی ذلک صدق تحقق الرکعتین، و تیقّنهما الذی هو مناط الصحة کما یستفاد من الأخبار، و لا منافاة بین تحقق الماهیّة و عدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدلة إبطال الشکّ فی العدد فی الأوّلتین، توجه ما ذکروه «۴»، انتهی.

و أورد علیه فی المصباح بأنّ مناط البطلان دخول الشکّ فی الأوّلتین و هو حاصل ما لم یتحقق الفراغ منهما، و هو لا یتحقق إلّا بالفراغ من الشخص الذی هو

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۶۴.

(۲) کتاب الصلاة للمحقق الحائری: ۳۵۵.

(۳) عیون اخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۰۸، علل الشرائع: ۲۶۲، الوسائل ۶: ۳۹۵. أبواب التشهد ب ۳ ح ۶.

(۴) کتاب الصلاة للشیخ الأعظم: ۲۳۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۵۵

متلبّس به، فمتی عرض الشکّ قبل أن یفرغ منهما یصیر شاکّا، فی أنّ هذه الرکعة التی هو مشغول بها بالفعل هل هی الثانیة أو الثالثة؟ کما لو عرض هذا الشکّ فی حال القیام، و أمّا لو عرض بعد رفع رأسه من السجدة الأخیرة فلا یتعلّق شکّه حینئذ بالأوّلتین بل بأنّه هل صلّى الثالثة أم لا «۱»؟ انتهى.

و یؤیّد بل یدلّ على أنّ محقّق الإکمال هو رفع الرأس من السجدة الثانیة کما نسب إلى المشهور «۲» و اختاره فی المصباح «۳»، مضافا إلى وضوح کون رفع الرأس من واجبات الصلاة، فلا بدّ من أن یکون جزء لنفس الرکعة التی رفع الرأس من سجدتها، و یدلّه بعض الروایات الواردة فی صلاة جعفر علیه السّلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبی حمزة الثمالی، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه علیه و آله لجعفر بن أبی طالب: ألا أمنحک- إلى أن قال:- تصلّی أربع رکعات إذا شئت، إن شئت کلّ لیلة- إلى أن قال:- تفتتح الصلاة ثمَّ تکبر خمس عشرة مرّة تقول: اللّه أکبر و سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه، ثمَّ تقرأ الفاتحة و سورة و ترکع فتقولهنّ فی رکوعک عشر مرّات، ثمَّ ترفع رأسک من الرکوع فتقولهنّ عشر مرّات، و تخرّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات فی سجودک، ثمَّ ترفع رأسک من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمَّ تخرّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات، ثمَّ ترفع رأسک من السجود فتقولهنّ عشر مرّات.، قال أبو جعفر علیه السّلام: فذلک خمس و سبعون مرّة» «۴».

وجه الدلالة واضح، فإنّه لو لم یکن رفع الرأس من السجدة الثانیة من أجزاء الرکعة لما کان وجه لعدّ ما یقال بعده من عشر مرّات فی جملة التکبیرات و القول بأنّ فی کلّ رکعة خمس و سبعون مرّة، کما هو غیر خفی. و هذا القول هو الظاهر.

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۶۴.

(۲) جواهر الکلام ۱۲: ۳۳۷.

(۳) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۶۳.

(۴) الفقیه ۱: ۳۴۷ ح ۱۵۳۶، الوسائل ۸: ۵۱. أبواب صلاة جعفر ب ۱ ح ۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۵۶

قاعدتا التجاوز و الفراغ

اشارة

و هما من القواعد المستفادة من النصوص الصادرة عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين، و لا يهمّنا البحث و النزاع فى كونهما قاعدتين أو قاعدة واحدة بل نقول: لا ينبغى الريب فى أنّ هنا مسألتين و فرعين:

أحدهما: الشكّ فى صحّة العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، و فى كونه مطابقا للمأمور به أو لما يترتّب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطا أو مركبا، كما أنّه لا فرق بين أن يكون منشأ الشكّ فى الصحة هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأه احتمال الإتيان بشىء من الموانع، فمرجع هذا الفرع إلى أنّ العمل الذى وجد فى الخارج قطعا، شكّ فى مطابقته للمأمور به أو لما يترتّب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به.

ثانيهما: الشكّ فى وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركّب، و انّ ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، و هذا الشكّ قد يعرض بعد ما يدخل فى الجزء الآخر الذى يكون مترتّبا على الجزء المشكوك، و قد يعرض قبله، و الأوّل هو الذى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۷

يعبّر عنه بالشك بعد التجاوز، و المراد به التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك لا التجاوز عن نفسه، لأنّ المفروض أنّ أصل وجوده مشكوك فلا معنى للتجاوز عنه مع كونه مشكوكا.

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذين الفرعين كثيرة ربّما تبلغ خمس عشرة رواية، ثمان منها ينتهى سندها إلى محمد بن مسلم، و هو الذى رواها عن أبى جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهما عليهما السّلام، و هذه الثمان التى رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرّضة لبعض فروعات قاعدة التجاوز، و هى:

۱- ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع؟ قال: «يمضى فى صلاته» «۱».

۲- ما رواه محمد بن علىّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن».

و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلّا أنّه قال: «يمضى على شكّه و لا شىء عليه» «۲».

۳- ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليهما السّلام فى الذى يذكر أنّه لم يكبر فى أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟!» «۳». فانّ ظاهره أنّ مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضى على صلاته.

و ثلاث من تلك الثمان متعرّضة لبعض فروعات قاعدة الفراغ فى خصوص

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۵، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۷، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۵.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۷.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۸، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۷، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۸

الصلاة أو لنفسها و هى:

۱- ما رواه علىّ بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض و لا تعد» «۱».

٢- ما رواه أبو أيّوب الخزّاز عن محمد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يشكّ بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، و لا شىء عليه» «٢».

٣- ما رواه ابن أبى عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل شكّ فى الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، قال: «يمضى على صلاته و لا يعيد» «٣».

و واحدة منها متعرّضة لقاعدة الفراغ فى الصلاة و فى الوضوء، و هى ما رواه عبد اللّه بن بكير عن محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكّرا فامضه، و لا إعادة عليك فيه» «۴». و دلالتها على قاعدة الفراغ مبنية على أن تكون كلمة- من- بيانية لا تبعيضية، و على الثانى تكون مخالفة للفتاوى و النصوص الأخر بالنسبة إلى الوضوء.

بقى رواية واحدة من تلك الثمان تدلّ بظاهرها على اعتبار قاعدة الفراغ مطلقا من غير تخصيص بالصلاة أو الوضوء أو غيرهما، بل و لا بالعبادات، و هى ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» «۵».

و هنا رواية تاسعة لمحمد بن مسلم، التى رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

---

(١) التهذيب ٢: ٣۵٢ ح ١۴۶٠، الوسائل ٨: ٢۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣۴٨ ح ١۴۴٣، الاستبصار ١: ٣۶٩ ح ١۴٠۴، الوسائل ٨: ٢۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٣) التهذيب ١: ١٠١ و ١٠٢ ح ٢۶۴ و ٢۶٧، الوسائل ١: ۴٧٠. أبواب الوضوء ب ۴٢ ح ۵.

(۴) التهذيب ١: ٣۶۴ ح ١١٠۴، الوسائل ١: ۴٧١. أبواب الوضوء ب ۴٢ ح ۶.

(۵) التهذيب ٢: ٣۴۴ ح ١۴٢۶، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴۵٩

أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا شكّ الرجل بعد ما صلّى فلم يدر ثلاثا صلّى أم أربعا، و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» «١».

بقى سبعة روايات:

١- صحيحة زرارة قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ فى الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال:

يمضى. قلت: رجل شكّ فى التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى. قلت: شكّ فى القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى قلت: شكّ فى الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمَّ قال يا زرارة: إذا خرجت من شىء ثمَّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشىء» «٢».

و هذه الرواية تدلّ على قاعدة التجاوز فى خصوص الصلاة، و الأسئلة و الأجوبة الواقعة بين الإمام عليه السّلام و الراوى قبل القضية الكلية التى أفيدت فى الذيل تنحصر بحسب الظاهر فى الشكّ فى الوجود لا الشكّ فى الصحة، و حينئذ فلا بدّ من أن تكون القاعدة الكلّية المذكورة فى الذيل شاملة لتلك الموارد، و ذلك موقوف على الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشىء هو الخروج عن محلّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشىء لا صحته، أو الأعمّ منه و من الخروج عن نفسه الملازم للشك فى صحّته، و على الأوّل أيضا يدلّ على حكم الشكّ فى الصحة بمفهوم الموافقة.

٢- صحيحة أخرى لزرارة الواردة فى باب الوضوء الدالة على اعتبار قاعدة الفراغ فيه، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى اللّه ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه،

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۷، السرائر ۳: ۶۱۴، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۰

و قد صرت فى حال أخرى فى الصلاة أو فى غيرها، فشككت فى بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليك فيه وضوءه، لا شىء عليك فيه، فإن شككت فى مسح رأسك فأصبت فى لحيتك بللا فامسح بها عليه و على ظهر قدميك، فإن لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشكّ، و امض فى صلاتك، و إن تيقّنت أنّك لم تتمّ وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتى على الوضوء» (۱).

و ظاهرها أنّه إذا قام من الوضوء و فرغ منه و قد صار فى حال أخرى فى الصلاة و غيرها فشك فى بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليه وضوءه فلا شىء عليه.

۳- موثقة عبد اللّه بن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكّك بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه» (۲). و الضمير فى «غيره» يحتمل أن يرجع إلى الوضوء الذى شكّ فى شىء منه و يحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشىء المشكوك، فعلى الأوّل تكون الرواية متعرّضة لقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و على الثانى لقاعدة التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذ مخالفة للفتاوى، حيث أنّ قاعدة التجاوز لا تجرى عندهم فى الوضوء.

هذا، و يمكن أن يستظهر من الرواية الوجه الأوّل، لأنّ أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تكون ملحوظة مستقلّة، بل الملحوظ بهذا النحو إنّما هو نفس الوضوء باعتبار كونه موضوعا للأثر، و حينئذ فالظاهر أنّ الضمير يرجع إليه لا إلى أجزائه غير الملحوظة.

و كيف كان، فلو فرض إجمال الرواية و دار أمرها بين الوجهين لكانت دلالتها

(۱) الكافى ۳: ۳۳ ح ۲، التهذيب ۱: ۱۰۰ ح ۲۶۱، الوسائل ۱: ۴۶۹. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۱.

(۲) التهذيب ۱: ۱۰۱ ح ۲۶۲، السرائر ۳: ۵۵۴، الوسائل ۱: ۴۶۹. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۱

على الوجه الأوّل متيقّنة كما لا يخفى. ثمّ إنّ الرواية تدلّ بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول فى الغير و التجاوز عن الشىء المشكوك فتدبّر.

۴- رواية بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضّأ؟ قال: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (۱).

۵- رواية إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «إن شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ فى السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شىء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» (۲).

۶- رواية حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدرى ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه» (۳).

۷- رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع» (۴).

و هذه الروايات الواردة فى هذا المقام، بعضها يدلّ على الفرع الأول من الفرعين اللّذين ذكرنا فى صدر المبحث، أنّه لا ينبغى الريب فى ثبوتهما، و بعضها يدلّ على الفرع الثانى.

و لا يذهب عليك أنّ ما ورد فى الفرع الأوّل الذى هو مجرى قاعدة الفراغ- كالرواية الثامنة من روايات محمد بن مسلم التى رواها عنه ابن بكير- لا يشمل الفرع الثانى أيضا، لأنّ موضوع الحكم بوجوب المضى فيه هو الشكّ فى الأمر الماضى، الظاهر فى كون

المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، و المفروض

(۱) التهذيب ۱: ۱۰۱ ح ۲۶۵، الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۲، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۹، الوسائل ۶: ۳۱۷. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۴، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۶، الوسائل ۶: ۳۱۷. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۶، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۸، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۶۲

فى قاعدة التجاوز الجارية فى الفرع الثانى هو الشكّ فى أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا يشمله ما دلّ بظاهره على قاعدة الفراغ، كما أنّ ما ورد فى قاعدة التجاوز كرواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة لا يعمّ قاعدة الفراغ، لأنّ موردها هو الشكّ فى أصل الوجود و مجرى تلك القاعدة هو الشكّ فى صحّة ما وجد.

ثمَّ إنّه بعد ما ظهر أنّه فى مقام الإثبات لا يمكن استفادة شي‌ء من القاعدتين من الدليل الوارد فى الأخرى، فهل يمكن الالتزام بأنّ مرجعهما فى مقام الاعتبار و الثبوت إلى ملاك واحد و مناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحة فى عمل النفس، نظير أصالة الصحة الجارية فى عمل الغير.

و كما أنّ المستند فى أصالة صحّة عمل الغير هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشكّ فى صحّة عمله و لم يجز البناء عليها كما هو واضح، كذلك المستند فى أصالة صحّة عمل النفس هو لزوم الحرج الشديد و العسر الأكيد لو رتّب الأثر على احتمال عدم صحّته، و هذا بخلاف قاعدة التجاوز الجارية فى أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا يستلزم حرجا و لا عسرا، كما نلاحظ ذلك فى الموارد التى لم يعتبر فيها قاعدة التجاوز، كما فى الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمة فى اعتبارها فى الصلاة هو أنّ المسلمين لمّا كانوا فى الصدر الأوّل ملتزمين بصلاة الجماعة التى مرجعها إلى جعل المأمومين صلاتهم تبعا لصلاة الإمام، فلو لم تعتبر قاعدة التجاوز فيها يلزم اشتغال المأمومين بعضهم بعمل مغاير لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورة الجماعة كما هو غير خفيّ.

و كيف كان، فالظاهر اختلاف الملاك و تعدّده فى القاعدتين، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة كلّ منهما على سبيل الاستقلال.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه‍ ق

نهاية التقرير؛ ج‌۲، ص: ۴۶۳

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۶۳

قاعدة التجاوز

قاعدة التجاوز، و إن كان اختصاص مورد جريانها بالشكّ فى أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه، إلّا أنّه يستفاد منها الشكّ فى صحّة الجزء المأتيّ به بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كان الحكم فيما لو شكّ فى أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففيما لو شكّ فى صحّة ما وجد يكون الحكم بها بطريق أولى كما لا يخفى، و لا نحتاج إلى ادعاء أنّ مرجع الشكّ فى الصحة أيضا إلى الشكّ فى الوجود الصحيح كما ادّعاه الشيخ المحقّق الأنصارى قدّس سرّه «۱».

ثمَّ إنّ قاعدة التجاوز تختص بالصلاة و لا تجرى فى غيرها كما عرفت، و صحيحة زرارة المتقدّمة الواردة فى الصلاة و إن كانت ظاهرة

فى جريانها بالنسبة إلى الأذان و الإقامة مع أنّهما ليسا من الصلاة، إلّا أنّ الظاهر أنّ جريانها فيهما باعتبار كونهما مقدّمة للصلاة، فكأنّهما من أجزائها كما لا يخفى.

ثمّ المشهور بين الأصحاب هو أنّه يعتبر فى قاعدة التجاوز، التجاوز عن محلّ المشكوك و الدخول فى الغير الذى كان من أجزاء الصلاة، و لا يكفى الدخول فى مقدّمة الجزء، فلو شكّ فى الركوع و قد أهوى إلى السجود أو شكّ فى السجود و قد نهض إلى القيام، يجب عليه الاعتناء بالشكّ و العود للتدارك، و لا تجرى قاعدة التجاوز «۲».

هذا، و ذهب جمع من المتأخّرين إلى أنّ المراد بالغير الذى يعتبر الدخول فيه

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۰.

(۲) البيان: ۲۵۳، الروضة البهيّة ۱: ۳۲۳، روض الجنان: ۳۴۹، رياض المسائل ۴: ۲۲۹، الحدائق ۹: ۱۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۴

غير الشيء الذى شكّ فى تحقّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء «۱»، و يدلّ عليه إطلاق قوله عليه السّلام فى رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره»، فإنّ ظاهر كلمة «الغير» هو ما يغاير الشيء الذى شكّ فيه، و المغايرة بين الركوع و بين الهوىّ إلى السجود متحقّقة، خصوصا إذا جلس و انحنى بمقدار ركوع من يصلّى جالسا.

و يؤيّد هذا أنّ الملاك فى عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول فى الغير الذى كان من أجزاء الصلاة، و الظاهر اعتبار وجود الإرادة الارتكازية المتعلقة بالإتيان بالمركب الناشئة منها إرادات أخرى متعلّقة بأجزاء المركّب، فالإتيان بالشيء المشكوك عن إرادة متعلّقة به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضا.

هذا، و لكن رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شكّ فى الركوع و قد أهوى إلى السجود فلا يعتنى بشكّه، و بين ما إذا شكّ فى السجود و قد نهض إلى القيام قبل أن يستوى قائما فيعتنى بشكّه و يرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الاولى و الجواب عنه: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوى جالسا، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائما، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد» «۲» و لكن الرواية معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد قدّس سرّه فى العروة فى خصوص موردها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، و قد نهض إلى القيام و لما يقم بعد، و عدم

---

(۱) منهم: صاحب ذخيرة المعاد: ۳۷۶ و جواهر الكلام ۱۲: ۳۱۶- ۳۱۸ و مدارك الأحكام ۴: ۲۴۹.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۳، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۷۱، الوسائل ۶: ۳۶۹. أبواب السجود ب ۱۵ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۵

وجوب الرجوع للتشهد مع الشكّ فيه كذلك «۱».

و أنت خبير بأنّ هذا مستبعد جدّا، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلا، فالإنصاف أنّ الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنّهم لم يفصلوا بين المقامين، بل أفتوا بوجوب الرجوع و العود للتدارك فيهما معا.

و يدلّ على مقالتهم رواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة، حيث إنّ الظاهر كون الفرعين المذكورين أوّلا توطئة للقاعدة الكلّية المقرّرة بقوله عليه السّلام: «كلّ شيء شكّ فيه.». و حينئذ فيظهر منه أنّ السجود و القيام حدّ للغير الذى يعتبر الدخول فيه، و أنّه لا غير أقرب من السجود بالنسبة إلى الركوع و من القيام بالنسبة إلى السجود، لأنه لو كان الهوىّ إلى السجود كافيا فى عدم الاعتناء بالشكّ فى

الركوع، و النهوض للقيام كافيا عند الشكّ فى السجود، لكان أخذ السجود و القيام فى مقام التوطئة مستهجنا جدّا كما هو ظاهر.

فالرواية ظاهرة فى أنّ الهوىّ إلى السجود و النهوض للقيام لا يتحقق بشىء منهما الدخول فى الغير الذى يوجب عدم الاعتناء بالشكّ.

هذا، و الظاهر أنّ الشهرة حيث كانت فى المسائل الفرعيّة لا المسائل الأصليّة التى تكشف الشهرة فيها عن وجود نصّ معتبر فى البين، فلا مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفة حينئذ عن النصّ، و الرواية قد عرفت أنّها معرض عنها، مضافا إلى أنّه يمكن أن يكون المراد بالهوىّ إلى السجود البلوغ إلى حدّ السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين الصورتين.

و كيف كان، فالظاهر إطلاق كلمة الغير و شمولها لمقدّمات الإجزاء أيضا، خصوصا بعد ما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل فى مقدّمات الإجزاء أيضا،

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۵۰. احكام الشكوك مسألة ۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۶

مضافا إلى أنّه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود و لمّا يبلغ حدّه، و بين من هوى إليه و بلغ حدّه، و هكذا بالنسبة إلى الناهض للقيام، و لمّا يبلغ حدّه و الناهض له المستوى قائما.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين- كما فى رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه المتقدّمة- بأنّ من أهوى إلى السجود و لم يبلغ حدّه يصدق عليه أنّه جاوز عن محلّ الركوع و دخل فى غيره، و أمّا من كان ناهضا للقيام و كان فى حالة بين حالتى الجلوس و القيام، فمرجع شكّه فى أنّه سجد أم لم يسجد إلى أنّ هذه الحالة التى هو فيها هل هى الحالة المسبوقة بالجلوس للسجود أو الحالة المسبوقة بالقيام بعد الركوع، و أنّه مهو من القيام إلى السجود.

و من المعلوم أنّه مع هذا الشكّ لا يتحقق عنوان التجاوز أصلا، كمن شكّ فى حال القيام فى أنّ قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذى يجب له أن يركع بعده؟.

و بعبارة أخرى: شكّ فى أنّ هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟

فإنّه لا شبهة فى أنّه يجب عليه أن يركع و لا يعتنى باحتمال كون هذا القيام مسبوقا بالركوع، و حينئذ فلا تكون الرواية مخالفة للروايات المتقدّمة الواردة فى قاعدة التجاوز. هذا كلّه فى قاعدة التجاوز.

قاعدة الفراغ

أمّا قاعدة الفراغ فمقتضى أكثر الروايات الواردة فيها، أنّ مجريها هو مجرّد الفراغ و الانصراف من العمل الذى كان مشتغلا به، مثل ما رواه علىّ بن رئاب عن

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۷

محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام «۱»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة.

و ما رواه أبو أيّوب الخزّاز عنه، عن أبى عبد اللّه «۲»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، و ما رواه ابن أبى عمير عنه «۳»، و ظاهره أيضا اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة، و ما رواه عبد اللّه بن بكير عنه «۴»، فإنّ ظاهره اعتبار مضى الصلاة و الطهور، بناء على أن تكون لفظة «من» فيه للتبيين لا للتبعيض، و كذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه «۵».

هذا، و لكن صحيحة زرارة الواردة فى باب الوضوء ظاهرة فى اعتبار الفراغ منه، و الصيرورة فى حال اخرى من صلاة و غيرها، و كذا موثّقة ابن أبى يعفور بناء على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهرة فى اعتبار الدخول فى الغير.

و الظاهر أنّ المراد «بحال أخرى» ليس إلّا مجرّد الفراغ، ضرورة أنّه بالفراغ يتغيّر حاله، و ينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال اخرى،

سواء شرع فى الصلاة أم لا. و أمّا الموثّقة فذيلها يدلّ على أنّ المراد بالدخول فى الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفيّ.

ثمَّ إنّه يتراءى من الشيخ قدّس سرّه فى الرسالة أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، و أنّ المستفاد من أخبار الباب ليس إلّا قاعدة واحدة مسمّاة بقاعدة التجاوز، حيث إنّه بعد إيراد سبع من الروايات الدالة على القاعدة الواردة بعضها فى قاعدة

---

(١) الوسائل ٨: ٢۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٣) الوسائل ١: ۴٧٠. أبواب الوضوء ب ۴٢ ح ۵.

(۴) الوسائل ١: ۴٧١. أبواب الوضوء ب ۴٢ ح ۶.

(۵) الوسائل ۶: ٢۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴۶٨

الفراغ، و بعضها فى قاعدة التجاوز، و بعضها فى الشكّ بعد خروج الوقت، قد تكلّم فى مواضع سبعة عمدتها الموضع الأوّل و الثانى و الثالث.

و أمّا سائر المواضع فإنّما يتعلّق ببعض فروعات المسألة، و قد أفاد فى الموضع الأوّل أنّ الشكّ فى الشيء ظاهر لغة و عرفا فى الشكّ فى وجوده، لكنّ التقييد فى الروايات بالخروج عنه و مضيّه، و التجاوز عنه ربّما يصير قرينة على إرادة كون أصل وجود الشيء مفروغا عنه.

نعم، لو أريد الخروج و التجاوز عن محلّه أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشكّ فى الشيء و هذا هو المتعيّن، لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ فى وجود الشيء و الشكّ الواقع فى الشيء الموجود فى استعمال واحد غير صحيح، و كذا إرادة خصوص الثانى، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل.

و تكلّم رحمه اللّه أيضا فى الموضع الثانى فى المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، و أنّ المراد به هى المرتبة المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، و لو كان نفس المكلّف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك فى ذلك المحل.

و قال فى الموضع الثالث فى اعتبار الدخول فى الغير و عدمه: إن كان الدخول فى غير المشكوك محقّقا للتجاوز، فلا إشكال فى اعتباره. و إلّا فظاهر الصحيحتين اعتباره و ظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره، ثمَّ قال: و يمكن حمل التقييد فى الصحيحين على الغالب، خصوصا فى أفعال الصلاة، و يحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق «١».

و يرد على ما أفاده فى الموضع الأول: إنّ إرادة الأعم من الشكّ فى وجود الشيء و الشكّ الواقع فى الشيء الموجود فى استعمال واحد و إن كان غير صحيح،

---

(١) فرائد الأصول: ۴١٠- ۴١١.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴۶٩

و كذا إرادة خصوص الثانى إلّا أنّه لا يلزم من إرادة الشكّ فى الوجود أن يكون المراد بالخروج و التجاوز هو الخروج و التجاوز عن المحل، لأنّ هذه التعبيرات إنّما هى باعتبار اعتقاد المصلّى حيث إنّه لا يدخل فى الجزء اللاحق إلّا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق و التجاوز عنه حسب اعتقاد المصلّى.

و حينئذ فلا يبقى للتكلّم فى الموضع الثانى مجال أصلا، لأنّه متفرّع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، و قد ظهر

بطلانه و أن المراد به هو الخروج عن نفس الشیء علی اعتقاد المصلّی.

و أمّا ما أفاده فی الموضع الثالث فیبتنی علی اتحاد القاعدتین، و قد عرفت سابقا أنّ هنا قاعدتین مستقلتین:

۱- قاعدة التجاوز الجاریة فی خصوص الصلاة، و الروایات الدالة علی اعتبارها ظاهرة فی اعتبار الدخول فی الغیر فیها، و قد مرّ أنّ الظاهر إطلاق الغیر و شموله لمقدّمات الإجزاء أیضا.

۲- قاعدة الفراغ الجاریة فی جمیع العبادات بل المعاملات، و أدلّة اعتبارها لا تدلّ علی أزید من اعتبار مجرّد الفراغ کما مرّ.

و ممّا ذکرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التی ادّعی الإجماع علی عدم جریان قاعدة التجاوز فیها، لا تکون مشمولة لأدلّة اعتبار تلک القاعدة حتّی یکون الإجماع مخصصا لها، لأنّ أدلّة اعتبارها تختص بباب الصلاة و لا تجری فی غیرها فتدبّر.

ثمّ إنّه لا فرق فی جریان قاعدة الفراغ بین أن یکون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه عمدا، کما أفاده الشیخ رحمه اللّه فی ضمن الموضع السابع «۱» من المواضع السبعة.

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۷۰

لأنّ التعلیل بقوله علیه السّلام: «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ» «۱»، لا یختصّ بصورة السهو، لأنّ مرجعه إلی إلغاء الشکّ الطارئ الذی حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

و من المعلوم أنّ احتمال ترک الجزء عمدا أبعد من احتمال ترکه سهوا لو لم نقل بعدم إمکان تحقّقه من المقاصد للامتثال، العالم بأجزاء المأمور به و شرائطه. مضافا إلی أنّ قوله علیه السّلام: «فامضه کما هو» «۲»، یدلّ علی عدم الاعتناء بالشکّ الطارئ، و ترک الماضی کما هو، و ظاهره عدم الفرق بین کون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه عمدا.

(۱) الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

(۲) الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۲۳ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۷۱

[حول الشک]

الشکّ بعد الوقت

هذه القاعدة أیضا من القواعد التی تستفاد من السنّة، و یظهر من الشیخ قدّس سرّه فی الرسالة أنّها لیست قاعدة مستقلّة، بل هی مع قاعدتی التجاوز و الفراغ مندرجة تحت قاعدة واحدة، حیث أورد الروایة الدالة علی عدم الاعتناء بالشکّ بعد الوقت فی ضمن الأخبار الدالة علی قاعدتی الفراغ و التجاوز، و قد مرّت الإشارة إلیه سابقا.

کما أنّه یظهر من بعض المحقّقین من المعاصرین فی کتابه فی الصلاة، أنّ هذه القاعدة من مصادیق قاعدة التجاوز، حیث استند فی إثباتها إلی الأخبار الخاصّة، و العمومات الدالة علی أنّ الشکّ فی وجود الشیء بعد انقضاء محله لیس بشیء «۱».

و لکنک عرفت تغایر قاعدتی الفراغ و التجاوز، وفاقا لما اختاره شیخنا العلّامة الخراسانی فی التعلیقة علی الرسائل «۲».

(۱) کتاب الصلاة للمحقق الحائری: ۳۴۳.

(۲) التعليقة على فرائد الأصول: ۲۳۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۲

و الظاهر أنّ قاعدة الشكّ بعد الوقت قاعدة ثالثة، و العمومات الواردة فى قاعدة التجاوز لا تدلّ عليها، لأنّه لا يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السّلام: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى.» «۱»، أعم ممّا قد مضى نفسه أو محلّه أو وقته كما هو واضح.

و أمّا الأخبار الخاصّة فلا يخفى أنّه ليس هنا إلّا خبران:

۱- ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة و الفضيل، عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضة أنّك لم تصلّها، أو فى وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها فى أىّ حالة كنت». و رواه الشيخ بإسناده عن علىّ بن إبراهيم مثله «۲».

۲- ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد اللّه، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشكّ جميعا، فإن شكّ فى الظهر فيما بينه و بين أن يصلّى العصر قضاها، و إن دخله الشكّ بعد أن يصلّى العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين» «۳».

و الرواية الثانية مضافا إلى اضطراب متنها- لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعا» جزاء للشرط غير المذكور، و هو ما إذا شكّ بعد الحائل، و لا يمكن أن يكون عطفا على الجزاء فى الشرطية الأولى، لأنّ المفروض فيها صورة

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۳.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۴ ح ۱۰، التهذيب ۲: ۲۷۶ ح ۱۰۹۸، الوسائل ۴: ۲۸۲. أبواب المواقيت ب ۶۰ ح ۱.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۸، الوسائل ۴: ۲۸۳. أبواب المواقيت ب ۶۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۳

اليقين بعدم الإتيان- و مضافا إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب- حيث إنّهم يوجبون الإعادة فيما لو شكّ فى الظهر بعد الإتيان بالعصر قبل خروج الوقت- لا دلالة لها على هذه القاعدة- أى قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت- لأنّ مفادها عدم الاعتناء بالشكّ فى الظهر لأجل حيلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفى.

و بالجملة: فالرواية لا يمكن الاستناد إليها و الاعتماد بها أصلا، فلم يبق فى البين إلّا الرواية الأولى الظاهرة فى هذه القاعدة، لأنّ الظاهر أنّ قوله: «و قد دخل حائل»، ليس قيدا آخر، بل المراد به ليس إلّا خروج الوقت، و الحكم بوجوب الصلاة مع الشكّ فى وقتها ليس حكما مجعولا شرعيّا فى قبال عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنّه حكم عقلىّ موضوعه مجرّد الشكّ فى إتيان المأمور به، جىء به توطئة للحكم المذكور بعده، و من هنا يعلم أنّه لا يحتاج فى وجوب الإتيان بالصلاة مع الشكّ فى وقتها إلى استصحاب عدم الإتيان بها، لأنّ هذا الحكم مترتّب على نفس الشكّ، و لا حاجة إلى إحراز عدم الإتيان.

ثمّ الظاهر أنّ هذه القاعدة جارية فى خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دليلها بها و لا تجرى فى سائر الفرائض الموقّتة.

الشكّ فى الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة

إذا شكّ فى الصلاة و قد بقى من الوقت مقدار أقلّ من ركعة واحدة، ففى جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت وجهان:

۱- من أنّ مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، و المفروض أنّ مقدارا منه باق.

۲- و من أنّ الملاک فی جریانها هو عدم إمکان وقوع العمل فی وقته، بحیث

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۴

لا یمکن الإتیان به إلّا قضاء، و المفروض أنّ المقام أیضا کذلک.

و أمّا لو شکّ فیها و قد بقی من الوقت مقدار رکعة، ففی جریانها أیضا وجهان:

۱- من إمکان الإتیان بالعمل فی الوقت التنزیلی المستفاد من قاعدة من أدرک «۱»، فلا مجال حینئذ لهذه القاعدة بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

۲- و من أنّ مورد تلک القاعدة ما إذا کان عدم الإتیان بالعمل محرزا، و المفروض هنا الشکّ فی الإتیان فلا تنزیل هنا، و مع عدم ثبوت التنزیل تجری قاعدة الشکّ بعد الوقت، لعدم الفرق حینئذ بین مقدار الرکعة و أقلّ منه.

و دعوی أنّه یمکن إحراز موضوع تلک القاعدة باستصحاب عدم الإتیان بالصلاة.

مدفوعة بأنّه مع جریان هذه القاعدة لا مجال للاستصحاب، لأنّها مجعولة فی مورده.

و إن شئت قلت: إنّ الاستصحاب فی الوقت ممّا لا یحتاج إلیه کما عرفت، و فی خارج الوقت ملغی بسبب اعتبار هذه القاعدة، فلا موقع له فی الوقت و لا فی خارجه، و بدونه لا یمکن إحراز موضوع قاعدة «من أدرک» کما هو ظاهر.

و التحقیق فی الصورتین أن یقال: إنّه لا مجال لهذه القاعدة فیهما، لأنّ مجراها ما إذا کان ظرف الشکّ بعد خروج الوقت، و المفروض بقاؤه و عدم انقضائه.

توضیحه: إنّ معنی کون زمان وقتا لعمل، عبارة عن صحّة ذلک العمل لو أتی به علی نحو ینطبق أجزاؤه علی أجزاء ذلک الزمان، و لا یجب فی اتصاف جزء منه بکونه وقتا له أن یکون الجزء قابلا لأن یقع ظرفا لمجموع الفعل، کیف و هو من المستحیل، بداهة عدم إمکان تحقق العمل الذی یکون وجوده تدریجیّا فی آن واحد، و بعد ذلک یرجع معنی کون کلّ واحد من الآنات متّصفا بأنّه وقت لذلک

---

(۱) الوسائل ۴: ۲۱۷- ۲۱۸. أبواب المواقیت ب ۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۵

العمل، إلی أنّه لو وقع ذلک الآن ظرفا لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلک الجزء فی وقته، و حینئذ ینقدح أنّه ما دام شیء من الوقت باقیا بحیث لو کان مشتغلا به لوقع شیء من أجزائه فیه علی نحو ینطبق آخر جزء من العمل علی آخر الجزء من الوقت، یصدق أنّ الوقت باق و لو لم یمکن وقوعه ظرفا لمجموع العمل.

و بالجملة: الوقت عبارة عن الزمان الذی جعل ظرفا للعمل، بحیث لو وقع جزء منه فیه لم یلزم وقوعه فی خارج الوقت، و هذا المعنی یصدق علی ما إذا بقی من الوقت آن واحد، و حینئذ فیظهر أنّه لا مجال لهذه القاعدة فی الصورتین المتقدّمتین بعد کون ظرف الشکّ فیهما هو الوقت لا خارجه، فیجب الإتیان بالعمل الذی شکّ فی الإتیان به، و لو لم یبق مقدار الرکعة أیضا.

لأنّ المفروض بقاء الوقت حقیقة، و مفاد قاعدة «من أدرک» لیس التنزیل فی نفس الوقت، بحیث صار مقدار الرکعة الباقی وقتا تنزیلیّا للصلاة، کیف و قد عرفت أنّه وقت لها حقیقة، بل مفادها تنزیل الصلاة التی وقعت رکعة منها فی الوقت منزلة الصلاة الواقعة بتمامها فیه کما لا یخفی.

هذا کلّه إذا کانت الصلاة التی شکّ فیها و قد بقی من الوقت مقدار رکعة أو أقلّ منها فاقدة للشریکة کصلاة الغداة، فیجب الإتیان بها لو شکّ فیها و لو لم یبق من الوقت إلّا آن واحد.

و أمّا فی مثل الصلاة التی لها شریکة کصلاة الظهر فیتصوّر وجوه: لأنّه تارة یشکّ فی الإتیان بها مع القطع بالإتیان بالشریکة، و ثانیة

يكون بالعكس، و ثالثة يشكّ فى الإتيان بإحداهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحدة منهما، و رابعة يشكّ فى الإتيان بهما، و يحتمل أنّه لم يأت بشىء منهما بعد.

ففيما إذا شكّ فى كلتيهما، تارة يكون الشكّ فى الوقت المختصّ بالشريكة التى هى العصر مثلا، و اخرى يكون الشكّ قبله و لو بمقدار ركعة. فعلى الأوّل يكون

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۶

الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّا بعد الوقت، بناء على القول المشهور، و هو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر و خروج وقت الظهر بذلك «۱»، و أمّا بناء على ما يقول به ابن بابويه «۲» من الاشتراك فى الوقت يكون الشكّ بالنسبة إلى كليهما شكّا فى الوقت.

و على الثانى فالمسألة مبتنية على ملاحظة الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشىء منهما، و قد بقى من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأنّ الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللازم هنا أيضا الجمع بينهما. و إن قلنا: بأنّ الواجب هناك الإتيان بصلاة العصر فقط فى وقتها و عدم مزاحمة الظهر معها فالحكم هنا أيضا كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

و قال بعض الأعاظم من المعاصرين- بعد تقسيمه هذه الصورة إلى قسمين لأنّه تارة يعلم بعدم التفكيك بينهما، و اخرى يحتمل التفكيك- ما ملخّصه فى القسم الأوّل: إنّ الشكّ فى الظهر يكون شكّا بعد الوقت، فإنّ المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر و أمّا الشكّ فى العصر فيكون شكّا فيها فى وقتها و مقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر و عدم الإتيان بالعصر، إلّا أنّ الإشكال القطع بلغويّة العصر، لأنّه يعلم إجمالا إمّا بوجودها سابقا، و إمّا ببطلانها فعلا من جهة الإخلال بالترتيب.

و حينئذ فهل يمكن أن يقال ببراءة الذمّة منهما- أمّا الظهر فلقاعدة الشكّ بعد الوقت و أمّا العصر فللقطع باللغويّة- أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمّته، و هو أن يأتى بالظهر مراعيا للترتيب المعتبر؟ و الأظهر الثانى، لأنّه لو كانت ذمّته

---

(۱) المبسوط ۱: ۷۲، المسائل الناصريات: ۱۸۹، السرائر ۱: ۱۹۵، المهذّب ۱: ۷۱، الغنية: ۶۹، المراسم: ۶۲، شرائع الإسلام ۱: ۵۰، رياض المسائل ۳: ۳۳، مدارك الاحكام ۳: ۳۵، مستند الشيعة ۴: ۲۲، جواهر الكلام ۷:

۷۵، كشف اللثام ۳: ۲۴، جامع المقاصد ۲: ۲۴.

(۲) المقنع: ۹۱، الهداية: ۱۲۷، الفقيه ۱: ۲۱۶ ح ۶۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۷

مشغولة بالعصر واقعا فلا تفرغ إلّا بإتيان العصر مرتبا على الظهر، و المفروض اشتغال ذمّته بحكم القاعدة، فيجب عليه إتيان الظهر رجاء مقدّمة لحصول الترتيب.

نعم، يجوز على المبنى المتقدّم، التأخير إلى أن لا يبقى إلّا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفراغ ذمّته من الظهر بحكم القاعدة و عدم تضيّق الوقت بمقدار تأخيرها ركعة واحدة «۱». انتهى.

هذا كلّه مبنى على عدم جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت، فيما لو بقى من الوقت مقدار ركعة واحدة، و أمّا بناء على ما حقّقناه آنفا من الجريان لبقاء الوقت حقيقة، فالشكّ وقع فى الوقت لا فى خارجه، فلا مجال لما أفاده قدّس سرّه، لأنّه يجب عليه فى الصورة المفروضة الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثمّ هذا كلّه فيما إذا شكّ فى الظهرين معا، و أمّا إذا شكّ فى أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتارة يشكّ فى الوقت المشترك، و اخرى فى الوقت المختصّ بالعصر، ففى الأوّل يكفى الإتيان بأربع ركعات بقصد ما فى الذمّة، من غير أن يعيّن كونه ظهرا أو عصرا، و فى الثانى يكون الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّا بعد الوقت و بالنسبة إلى العصر شكّا فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. و

ممّا ذكرنا يظهر حكم باقى الصور فتدبّر.

اعتبار الظنّ فى الصلاة

و من القواعد الأصليّة المستفادة من النصوص المذكورة فى باب الخلل، قاعدة اعتبار الظن فى الصلاة فى الجملة و عدم ترتب أحكام الشكّ عليه، و وجوب البناء عليه و كونه كاليقين، و هى بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۴۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۸

نعم، قد وقع الخلاف فى موضعين:

أحدهما: اعتباره فى غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره فى الأفعال التى هى مقابل الركعات و من أجزائها.

أمّا اعتباره فى الركعتين الأوّلتين، فذهب إليه السيّد المرتضى رحمه اللّه حيث قال فيما حكى عنه: كلّ سهو يعرض و الظنّ غالب فيه بشىء فالعمل بما غلب على الظنّ «۱».

و تبعه الشيخ رحمه اللّه فى كثير من كتبه «۲» و جماعة ممّن تأخّر عنه «۳»، و ربّما يتراءى من كلمات جمع من القدماء، اختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين «۴».

و الذى يشكل الأمر أنّه ليس فى شىء من كلمات القدماء إشعار بأنّ المسألة ذات قولين فضلا عن الدلالة، بل الظاهر من كلّ من الطائفتين أنّه لا يكون فيها إلّا قول واحد، و يؤيّده أنّ ابن إدريس فى كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدّر باب السهو فى كتابه بمثل ما حكى عن السيّد من العبارة المتقدّمة و قال فى الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

و أمّا الضرب الثالث من السهو و هو الذى يعمل فيه على غالب الظنّ، فهو كمن سها فلم يدر صلّى اثنتين أم ثلاثا؟ و غلب على ظنّه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب فى ظنّه و إطراح الأمر الآخر، و كذلك إن كان شكّه بين الثلاث و الأربع، أو الاثنين و الأربع، أو غير ذلك من الأعداد، بعد أن يكون اليقين حاصلا بالأوّلتين، فالواجب فى جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى و أغلب فى ظنّه و أرجح عنده «۵». انتهى.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۵.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۳، النهاية: ۹۰- ۹۱، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألة ۱۹۲.

(۳) الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، السرائر ۱: ۲۵۰، الجامع للشرائع: ۸۴.

(۴) الكافى ۳: ۳۵۹، الفقيه ۱: ۲۲۵، المقنعة: ۱۴۵، الانتصار: ۱۵۶، المختصر النافع: ۴۴، المنتهى ۱: ۴۱۰.

(۵) السرائر ۱: ۲۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۹

فإنّ هذا القول منه يوهم أنّ غلبة الظنّ تعتبر فى الأخيرتين خاصّة دون الأوّلتين، و لذا اعترض عليه العلّامة فى المختلف بأنّه نسى ما أخذه من كلام السيّد و صدّر به كتابه «۱».

و بالجملة: لا مجال للاعتماد على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة فى هذا الباب.

فنقول: الروايات- الظاهرة فى اعتبار الظنّ فى الصلاة- التى لا تخالف الفتاوى المشهورة كثيرة:

منها: روایة عبد الرحمن بن سیابة و أبی العباس جمیعا، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّیت أو أربعا و وقع رأیک علی الثلاث، فابن علی الثلاث و إن وقع رأیک علی الأربع فابن علی الأربع فسلّم و انصرف، و إن اعتدل وهمک فانصرف و صلّ رکعتین و أنت جالس» «۲».

و منها: روایة حسین بن أبی العلاء عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن استوی و همه فی الثلاث و الأربع سلّم و صلّی رکعتین و أربع سجدات بفاتحة الکتاب و هو جالس یقصّر فی التشهّد» «۳».

و منها: مرسلة جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال فیمن لا یدری أثلاثا صلّی أم أربعا؟ و وهمه فی ذلک سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم فی الثلاث و الأربع فهو بالخیار، إن شاء صلّی رکعة و هو قائم، و إن شاء صلّی رکعتین و أربع سجدات و هو جالس.» «۴».

---

(۱) مختلف الشیعة ۲: ۴۰۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۷ ح ۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۱ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۸۵ ح ۷۳۶، الوسائل ۸: ۲۱۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۰ ح ۶.

(۴) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۹، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۴، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۰ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۸۰

و منها: روایة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر اثنتین صلّیت أم أربعا و لم یذهب و وهمک إلی شیء فتشهّد و سلّم ثمّ صلّ رکعتین و أربع سجدات، تقرأ فیهما بأمّ الکتاب ثمّ تشهّد و تسلّم، فإن کنت إنّما صلّیت رکعتین کانتا هاتان تمام الأربع، و إن کنت صلّیت أربعا کانتا هاتان نافلة» «۱».

و منها: موثّقة صفوان عن أبی الحسن علیه السّلام قال: «إن کنت لا تدری کم صلّیت و لم یقع و وهمک علی شیء فأعد الصلاة» «۲».

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ ما یمکن الاستدلال به لاعتبار الظنّ فی الأوّلتین أیضا من هذه الروایات، موثّقة صفوان، لأنّ مورد غیرها من سائر الروایات یختص بغیر الأوّلتین کما هو ظاهر، فلا بدّ حینئذ من ملاحظة مدلولها.

فنقول: ربّما یقال: بأنّ روایة صفوان لأجل احتمال کون المراد به هو خصوص صورة التردّد بین الاحتمالات الکثیرة الذی هو ما اصطلح علیه الفقهاء، تکون النسبة بینها و بین الأدلة الدالة علی اعتبار العلم فی الأولیین عموما من وجه، لأنّ التردّد بین احتمالات کثیرة أعم من أن یکن فی البین قدر متیقّن أو لا- فمن موارده ما إذا حفظ الأولیین ثمّ تردّد بین احتمالات شتّی، و حینئذ فیشکل تقدیمها علی تلک الأدلة، نعم لو استفید کون اعتبار الظنّ من حیث الطریقیّة یتم المقصود، فإنّه یکون دلیل اعتباره حاکما علی أدلّة اعتبار العلم فی الأولیین و لکنّه فی غایة الاشکال.

و لا یخفی أنّ الظاهر من الروایة بعد عدم إمکان حملها علی ما إذا فاتت منه صلوات لا یدری مقدارها، و لم یقع وهمه علی شیء، لأنّ الحکم بوجوب الإعادة ینافی ذلک أنّ المراد به ما إذا کان عدد الرکعات مجهولا، سواء کان قدر متیقّن فی

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۵، الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۸ ح ۱، التهذیب ۲: ۱۸۷ ح ۷۴۴، الاستبصار ۱: ۳۷۳ ح ۱۴۱۹، الوسائل ۸: ۲۲۵. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۵ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۸۱

البین أم لم یکن، لأنّه فی الصورة الأولی یصدق أیضا أنّه لا یدری کم صلّی.

و ما ذكره من أنّ مصطلح الفقهاء فى مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردّد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدّا، ضرورة أنّه ليس لهم فى استعمال كلمة «كم» اصطلاح خاصّ مغاير لمعناها بحسب اللغة.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسألة- أى ما كان التردّد فيها بين احتمالات كثيرة- و حكموا فيها بالبطلان، و لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال فيه، بل لكون الركعتين الأوليين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتملان السهو كما عرفت، فالإنصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظنّ فى الأوليين أيضا.

أمّا اعتباره فى الأفعال التى هى مقابل الركعات و من أجزائها، فنقول:- بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره فى الركعات مطلقا، لأنّه يجرى و لو على القول باعتباره فى خصوص الركعتين الأخيرتين، غاية الأمر أنّه بناء عليه يختصّ النزاع بالأفعال التى تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى- ربّما يستدلّ له بالأولويّة و أنّ أدلّة حجّية الظنّ فى الركعة تدلّ على حجّية أفعالها بطريق أولى، و توضيح هذا الدليل و تتميمه يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدمة الاولى: إنّ الظنّ المتعلّق بالركعة لا يكون ظنّا واحدا متعلّقا بأمر واحد، ضرورة أنّ الركعة عبارة عن عدّة أفعال و أقوال مختلفة بحسب الحقيقة، و التركيب بينها تركيب اعتبارىّ الذى مرجعه إلى ملاحظة الأمور المختلفة المتعدّدة شيئا واحدا و أمرا فاردا، باعتبار وحدة الغرض المترتّب عليها، فالكثرة فيه حقيقية و الوحدة اعتبارية، بخلاف المركبات الحقيقية التى تكون الوحدة فيها حقيقية، و الكثرة اعتبارية.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۲

فالركعة عبارة عن جملة من الأعمال المختلفة المجتمعة، فالظنّ المتعلّق بها ليس ظنّا واحدا، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّدة حسب تعدّد أفعال الركعة.

المقدمة الثانية: إنّه لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعة إلى الظنون المتعدّدة، و دلالة الدليل على حجّية الظنّ بها، فى أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّدة إنّما يعتبر بالنسبة إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءة التى هى من أجزاء الركعة إنّما يعتبر بالنسبة إلى خصوص القراءة المظنونة، و لا معنى لأن يكون الظنّ بالقراءة معتبرا بالنسبة إلى الركوع مثلا، و الظنّ بالركوع حجّة بالإضافة إلى القراءة، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبرا فى خصوص متعلّقه.

المقدمة الثالثة: إنّه إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة حجّة- فيما لو كان سائر أفعال الركعة مظنونا أيضا كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعة- ففيما لو كان سائر أفعالها معلوما بالعلم الوجدانى تكون حجّيته بالنسبة إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار فى الصورة الأولى يدلّ على اعتباره فى الصورة الثانية بالأولويّة.

و يمكن المناقشة فى الأولويّة بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة إنّما هو لكونه طريقا إليه، و أمارة بالنسبة إلى متعلّقه. و مقارنة هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقة بباقى أفعال الركعة كما أنّها لا تؤثر فى هذا الظنّ، كذلك مقارنته مع العلوم المتعلّقة بباقيها.

و بعبارة أخرى: لا فرق فى حجّية الظنّ بالقراءة مثلا بين أن يكون سائر أفعال الركعة مظنونا أو معلوما، و تعلّق العلم بباقى أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجّة بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنة مع شيء منهما فيها، فدعوى الأولويّة ممنوعة.

و لكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنّ مرجع اعتبار الظنّ فى الركعة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۳

وجودا و عدما إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة للركعة التى ظن بإتيانها، أو واجدة للركعة الزائدة التى ظن بعدم الإتيان فأتى بها تكون صحيحة منطبقة لعنوان الصلاة. و مرجع اعتبار الظنّ فى الفعل إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة لفعل من أفعال الركعة الذى كان وجوده مظنونا، أو واجدة لفعل زائد من أفعالها الذى ظن بعدم الإتيان به فأتى به، لكانت مع ذلك صحيحة واقعا و منطبقة لعنوان الصلاة.

و من المعلوم أنّ الحكم بصحّة الصلاة فيما إذا كانت فاقدة لركعة أو واجدة لركعة زائدة يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقدة لفعل أو واجدة لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، و الظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنّه لا فرق فى عدم تحقق المركّب بين أن يكون فاقدا لجزء أو فاقدا لأجزاء كثيرة، و كذا بين أن يكون مشتملا على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائدة كذلك، و لا يكون عدم تحقّقه فى الصورة الثانية أولى منه فى الصورة الاولى.

و بالجملة: إثبات الأولوية فى غاية الإشكال، و لكنّ الاستدلال لا يتوقّف على دعواها، بل يتم و لو لم تكن أولوية، بتقريب أنّه لو فصّل بين الظنّ بالركعة و الظنّ بأفعالها بعدم حجية الثانى دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنّه يعتبر فى حجية الظنّ بالقراءة مثلا أن لا يكون سائر أفعال الركعة متحققا و مأتيا به فى الخارج، أو إلى مانعية الإتيان بسائر أفعال الركعة عن حجية الظن بالقراءة.

و من الواضح أنّه لا مجال لتوهّم ذلك، فإنّه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئية لسائر أفعال الركعة أن يكون عدمها معتبرا فى حجية الظن بالقراءة أو وجودها مانعا عنها، فالدليل على حجية الظن بالركعة يدلّ بإلغاء الخصوصية على اعتبار الظنّ بأفعالها، و إن شئت قلت: يدلّ على ذلك بمفهوم الموافقة الذى هو عبارة عن إلغاء الخصوصية، و إن كان فى مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصرا بما إذا كان هنا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۴

أولوية، و لكنّه فى الأصل كان عبارة عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة فى المنطوق مدخلية فى ترتب الحكم، سواء كانت أولوية فى البين أم لم تكن.

و بالجملة: لا مجال للإشكال فى دلالة ما يدلّ على اعتبار الظنّ بالركعة على اعتبار الظنّ بالأفعال لا بالأولوية بل بإلغاء الخصوصية.

و يؤيّد ما ذكرنا قوله عليه السّلام فيمن شكّ فى الركوع و قد أهوى إلى السجود: «قد ركع» «۱»، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخبارا عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظة أنّ التجاوز عن المحل أمارة مفيدة للظنّ النوعى بتحقق المشكوك فى محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعى المتعلّق بإتيانه فى محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعى المتعلّق بإتيانه فى محلّه، فإذا ظنّ ذلك بالظن الشخصى فلا محالة يكون حجّة، كما أنّه لو ظنّ بعدم الإتيان به فى محلّه لا مجال حينئذ لاعتبار الظنّ النوعى على الخلاف.

و بالجملة: يستفاد من مثل هذا التعبير كفاية الظنّ و لو نوعا فى الإتيان بالشىء فى محله، و نظير هذا التعبير ما ورد فى تكبيرة الإحرام، و أنّه كيف يتركها المصلّى، فإنّ مرجعه أيضا إلى ثبوت الأمارة الظنّية على الإتيان بها و كونها حجّة معتبرة كما هو غير خفىّ.

و يؤيّد ما ذكرنا أيضا أنّ الظنّ إذا كان قويّا يكون معتبرا عند العقلاء بلا ريب، حيث إنّهم يجعلونه بمنزلة العلم فى العمل على طبقه و ترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، و حينئذ فبضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين الظنّ الضعيف هنا قطعا يتمّ المطلوب، فانقدح من جميع ما ذكرنا اعتبار الظنّ فى الصلاة مطلقا.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۵

أحكام الشكوك

اشارة

قـد عرفت فى أوّل مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايرا لعنوان السـهو، بل هو من أفراده و مصاديقه، لأنّ السـهو عبارة عن الغفلـة و الـذهول عن الواقع و خفـائه و عزوبه عن الـذهن، غايـة الأـمر أنّه قـد تكون الغفلـة مقارنـة للالتفـات و التوجّه إليهـا، و لا محالـة يكون الشخص متردّدا حينئذ، و قد لا تكون مقارنة له بل يكون غافلا عن غفلته عن الواقع و خفائه عنه أيضا، و الأوّل هو الشكّ، و الثانى هو الذى يسمّى فى الاصطلاح بالسهو.

و كيف كان، فالشكّ قـد يتعلّق بأصل الإتيان بالصـلاة، و قـد يتعلّق بأعـداد الركعات، و قـد يتعلّق بالأفعال، و الصورة الأولى قد يكون الشـكّ فيهـا فى الوقت و قـد يكون فى خارجه، ففى الأوّل يجب الإتيان بالصـلاة على ما هو مقتضـى قاعـدة الاشـتغال، و فى الثانى لا يجب القضاء لقاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت.

و فى الصورة الثالثـة قـد يكون الشـكّ بعـد التجـاوز عن المشـكوك، و قـد يكون قبله، ففى الأوّل لا يعتنى به نظرا إلى قاعـدة التجاوز المتقدّمة، كما أنّه لو كان الشكّ

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۶

بعـد الفراغ لا يترتّب عليه أثر بمقتضـى قاعـدة الفراغ المتقدّمة أيضا، و فى الثانى يجب الإتيان بالمشـكوك على ما هو مقتضـى أصالة عدم الإتيان به.

و فى الصورة الثانيـة قـد يكون الشـكّ فى الأوليين و قـد يكون فى الأخيرتين من الرباعيّـة، ففى الأوّل تبطل الصـلاة لأجل الشكّ، لما تقـدّم من قاعـدة عدم احتمال الركعتين الأوليين للسـهو، و قد عرفت أنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كان ظرف الشكّ أيضا هو الركعتين الأوليين، و فى الثانى تتحقق صور كثيرة و أقسام عديدة، أكثرها منصوص و بعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصة

اشارة

خمسة:

أحدها: الشكّ بين الاثنتين و الأربع

اشارة

يدلّ على حكمه روايات:

منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام أنّه قال: «إذا لم تدر أ ثنتين صـلّيت أم أربعا و لم يذهب و وهمك إلى شىء فتشهّد و سلّم ثمَّ صلّ ركعتين و أربع سـجدات، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب ثمَّ تشـهّد و تسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعا كانتا هاتان نافلة» «۱».

و منها: روايـة ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الرجل لا يدرى ركعتين صـلّى أم أربعا؟ قال: «يتشـهّد و يسـلّم ثمَّ يقوم فيصـلّى ركعتين و أربع سـجدات يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثمَّ يتشهّد و يسلّم، و إن كان صلّى أربعا كانت هاتان نافلة، و إن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، و إن تكلّم فليسجد

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۷

سجدتى السهو» «۱».

و منها: رواية زرارة عن أحدهما عليهما السّلام فى حديث قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجدات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهّد و لا شىء عليه» «۲».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى ركعتين فلا يدرى ركعتين هى أو أربع؟ قال: «يسلّم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين بفاتحة الكتاب و يتشهّد و ينصرف و ليس عليه شىء» «۳». إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه.

و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ حكمة وجوب البناء على الأربع بمعنى وجوب المعاملة مع الركعة المردّدة بين الثانية و الرابعة معاملة الركعة الرابعة، بأن يتشهّد و يسلّم بعدها، لا البناء القلبى على الأربع الذى هو أحد طرفى الشكّ، و هذا الحكم من متفردات الإمامية و لا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالزائد عليه «۴».

و لكن الإمامية رضوان اللّه عليهم لأجل اعتقادهم بحجّية أخرى التى يجب التمسّك بها كما يجب التمسّك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المروىّ

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۲ ح ۴، التهذيب ۲: ۱۸۶ ح ۷۳۹، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۳۱۵، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۱ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۸۶ ح ۷۴۰، الاستبصار ۱: ۳۷۳ ح ۱۴۱۶، الوسائل ۸: ۲۲۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۱۸۵ ح ۸۳۷، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۴۱۴، الوسائل ۸: ۲۲۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۶.

(۴) بداية المجتهد ۱: ۲۷۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۷۴، الشرح الكبير ۱: ۷۲۷، المجموع ۴: ۱۱۳، الانتصار: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۴۳- ۳۴۴ مسألة ۳۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۸

بطرق الفريقين «۱»، تسالموا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، و لزوم البناء على الأكثر الذى هو مفاد النصوص الكثيرة، فالإشكال فى ذلك، و كذا فى لزوم الإتيان بركعتين بعنوان صلاة الاحتياط ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلّة أم لا؟

يقع الكلام فى حال صلاة الاحتياط، و أنّها هل هى صلاة مستقلّة بحيث لا يضرّ بها تخلّل الحدث بينها و بين أصل الصلاة الواقعة قبلها، أو أنّها من توابع الصلاة المأمور بها و متمّماتها، فكأنّه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافى بينهما؟

وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين فى الروايات المتقدّمة فى كونها صلاة مستقلّة خصوصا مع وجوب أن تكون مشتملة على النية و تكبيرة الإحرام فى افتتاحها، و على التسليم فى اختتامها و خصوصا مع تعيّن قراءة الفاتحة فيهما، على ما هو ظاهر قوله عليه السّلام: تقرأ فيهما بأمّ الكتاب، بناء على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءة الفاتحة فى مقابل ضمّ السورة إليها أيضا.

و من أنّ التأمّل فى الروايات يعطى كونها من متمّمات الصلاة السابقة، و توضيحه أنّه قد ورد فى الروايات الكثيرة، التعبير بكون صلاة الاحتياط فى صورة نقص الصلاة السابقة تمام ما نقص.

فمنها: رواية عمّار الواردة فى مطلق الشكوك المشتملة على قوله عليه السّلام: «و إن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما

نقصت» «۲».

---

(۱) المراجعات: ۲۶، المراجعة ۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۹

و منها: رواية الحلبى المتقدّمة التى قال الصادق عليه السّلام فيها: «فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع» «۱».

و منها: رواية ابن أبى يعفور المتقدّمة الدالة على هذا المضمون أيضا «۲».

و منها: مرسلة ابن أبى عمير الواردة فيمن شكّ بين الثنتين و الثلاث و الأربع المشتملة على قول الصادق عليه السّلام بعد الأمر بوجوب صلاة ركعتين من قيام ثمَّ ركعتين من جلوس: «فان كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة و إلّا تمّت الأربع» «۳».

و منها: ما رواه الصدوق فى المقنع عن أبى بصير الوارد فيمن لم يدر صلّى ثلاثا أم أربعا و ذهب وهمه إلى الرابعة المشتمل على قوله عليه السّلام: «فإن كنت صلّيت ثلاثا كانتا هاتان تمام صلاتك» «۴».

و بالجملة: فالتعبير بكون صلاة الاحتياط تمام الصلاة على فرض نقصها، يدلّ على أنّ وظيفة المصلّى مع الشكّ فى غير الأولیين مع عدد ركعات الصلاة لم ينقلب من الصلاة أربع ركعات، بل وظيفة المصلّى الشاك كغيره إنّما هى الصلاة أربع ركعات. غاية الأمر أنّه حيث لم يدر اشتمال صلاته على أربع ركعات، لأنّه يحتمل النقص فيها، فلذا حكم عليه بحكم ظاهرى و هو وجوب صلاة الاحتياط، لأنّها على تقدير النقص تحسب جزء متمّما لها حقيقة حتّى تتمّ الأربع التى هى المأمور بها، و لا يكون تشريعها لمجرّد كونها جابرة لنقصان المصلحة التى يجب استيفاؤها.

كما أنّ النوافل الراتبة تكون جابرة لنقصان المصلحة المحتمل فى الفرائض، فإنّ الظاهر أنّ الجبران فى النوافل الراتبة إنّما هو بحسب مقام الكمال، و فى المقام تكون

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

(۲) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۳ ح ۴.

(۴) المقنع: ۱۰۴، الوسائل ۸: ۲۱۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۰

صلاة الاحتياط جزء حقيقة و متمّمة واقعا. هذا ما تقتضيه النصوص.

و أمّا الفتاوى فالظاهر أنّ فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقة لما ذكرنا «۱»، لأنّهم عبّروا فى كتبهم الفقهية بوجوب المبادرة إلى الإتيان بصلاة الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هى صلاة مستقلّة أو جزء، و ذلك يدلّ على كون المتسالم عليه بينهم هو عدم كونها صلاة مستقلّة، و أنّ المتبادر و المنسبق إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدلّ عليه ظاهرها من كونها تمام ما نقص على تقدير النقص.

و بالجملة: فعدم تعرّضهم لهذه الجهة يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات و أمّا ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاة مستقلّة بحيالها، و لا يضرّ تخلّل الحدث بينها و بين الصلاة، و هذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخّر عنه من الفقهاء، فبعضهم رجّح ما اخترناه، و بعضهم تبع ابن إدريس «۲».

نعم، قال فخر المحقّقين فى محكيّ الإيضاح: أنّ فى المسألة أقوالا ثلاثة: أحدها:

أنّه صلاة برأسه، و ثانيها: إنّه تمام، و ثالثها: إنّه تمام من وجه و صلاة منفردة من وجه، ثمَّ قال: و هو اختيار والدى المصنّف ذكره لى مذاكرة جمعا بين الأدلة، و هو الأقوى «۳».

و لكنّ لم يعلم المراد من القول الثالث، فإنّه إن كان المراد أنّه تمام على تقدير نقص الصلاة و صلاة منفردة على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر فى الروايات من كونها تماما على تقدير النقص و نافلة على تقدير عدمه، فيرد عليه

(۱) المقنعة: ۱۴۶ الانتصار: ۱۵۶، النهاية: ۹۱، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألة ۱۹۲، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، الوسيلة: ۱۰۲، المراسم: ۸۹.

(۲) السرائر ۱: ۲۵۶، الإرشاد ۱: ۲۷۰، التحرير ۱: ۵۰، مستند الشيعة ۷: ۲۵۵.

(۳) إيضاح الفوائد ۱: ۱۴۲.

عدم المغايرة بينه و بين القول الثانى، لوضوح أنّ الحكم بكونها متمّمة إنّما هو فيما إذا كانت الصلاة ناقصة، لأنّه لا معنى للحكم بأنّ الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

و إن كان المراد أنّ الاحتياط فى خصوص صورة النقص تمام من وجه و صلاة منفردة من وجه فلا معنى له أصلا، لأنّ الحكم بكونه تماما إنّما هو لأنّ وظيفة المصلّى مع الشكّ فى عدد الركعة لم ينقلب من الإتيان بالصلاة المشتملة على أربع ركعات، بل لا بدّ من الإتيان بها، إمّا متّصلة و إمّا منفصلة، و لا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاة منفردة أيضا من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أنّ الأقوى- كما هو مقتضى النصوص و فتاوى القدماء- كون صلاة الاحتياط جزء و تماما، و تخلّل الحدث بينها و بين الصلاة إنّما هو كتخلّله بين شىء من أجزائهما.

ثانيها: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

المشهور أنّه يجب عليه البناء على الأكثر و إتمام الصلاة ثمَّ الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا «۱»، و حكى عن الصدوق أنّه حكم بثبوت التخيير بينه و بين الإتيان بركعة قائما و ركعتين جالسا «۲».

أمّا الروايات الواردة:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن

(۱) المقنعة: ۱۴۶، الانتصار: ۱۵۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۷، المبسوط ۱: ۱۲۳، الخلاف ۱: ۴۴۵، السرائر ۱: ۲۵۴، المعتبر ۲: ۳۹۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۴۳ مسألة ۳۵۶، الدروس ۱: ۲۰۳، مسالك الأفهام ۱: ۲۹۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۳۱ ذح ۱۰۲۱، و حكاه عن والد الصدوق أيضا فى مختلف الشيعة ۲: ۳۸۴.

أبى إبراهيم عليه السّلام قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا أم أربعا؟ فقال: «يصلّى ركعة من قيام ثمَّ يسلّم ثمَّ يصلّى ركعتين و هو جالس» «۱».

و منها: مرسلة ابن أبى عمير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فلم يدر أ ثنتين صلّى أم ثلاثا أم أربعا؟ قال: «يقوم فيصلّى ركعتين من قيام و يسلّم، ثمَّ يصلّى ركعتين من جلوس و يسلّم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة، و إلّا تمّت الأربع» «۲».

و عن الفقه الرضوى قال: «و إن شككت فلم تدر أ ثنتين صلّيت أم ثلاثا أم أربعا؟ فصلّ ركعة من قيام و ركعتين من جلوس» «۳».

و مستند الاكتفاء بركعة واحدة قائما و ركعتين جالسا إن كان هو الفقه الرضوى فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مرارا، و إن كان هو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيرد عليه- مضافا إلى غرابة سنده، لأنّ الظاهر ثبوت كلمة «عليه السّلام» بعد أبى إبراهيم كما فى نسختين من الفقيه المصححتين اللّتين أجاز رواية إحداهما المولى ميرزا الشيروانى للعلّامة المجلسى و رواية أخراهما العلّامة المجلسى لتلميذه- أنّ فى بعض النسخ بدل ركعة ركعتين، و هذا المقدار يكفى فى عدم تماميّة الاستدلال، و لا يحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمة- ركعتين- كما فى مفتاح الكرامة «۴» نظرا إلى أنّ الصدوق قال بعد ذلك: «و قد روى أنّه يصلّى ركعة من قيام و ركعتين و هو جالس» «۵».

هذا، و الظاهر أنّه على تقدير صحّة نسخة «ركعة من قيام» يتم الاستدلال،

(١) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢١، الوسائل ٨: ٢٢٢. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ١.

(٢) الكافى ٣: ٣٥٣ ح ۶، التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧۴٢، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ۴.

(٣) فقه الرضا عليه السّلام: ١١٨، مستدرك الوسائل ۶: ۴١١. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٢ ح ١.

(۴) مفتاح الكرامة ٣: ٣۵۴.

(۵) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢۴، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴٩٣

و لا مجال لما ذكره فى المفتاح، و ذلك لأنّ الصدوق نقل بين هذه العبارة و بين رواية عبد الرحمن بن الحجاج روايتين:

١- رواية علىّ بن أبى حمزة، عن رجل صالح عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يشكّ فلا يدرى أ واحدة صلّى أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذا؟ قال: قلت: نعم، قال: «فليمض فى صلاته و يتعوّذ باللّه من الشيطان، فإنّه يوشكّ أن يذهب عنه» «١».

٢- ما رواه سهل بن اليسع فى ذلك عن الرضا عليه السّلام أنّه قال: «يبنى على يقينه و يسجد سجدتى السهو بعد التسليم و يتشهّد تشهّدا خفيفا «٢»، ثمَّ قال الصدوق:

و قد روى أنّه يصلّى.». و لا يعلم أنّ المراد من مرجع الضمير فى قوله «يصلّى» هو الشاك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، مضافا إلى أنّ فى بعض النسخ أيضا بدل- ركعة من قيام- فى عبارة الصدوق هو الركعتان، و حينئذ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدّم كما لا يخفى.

و كيف كان، فلم يثبت فى المقام ما يدلّ على جواز الاكتفاء بركعة من قيام و ركعتين من جلوس، بل الظاهر بمقتضى مرسلة ابن أبى عمير لزوم أن يصلّى ركعتين و هو قائم و ركعتين و هو جالس. و يؤيّده الشهرة العظيمة بين الفقهاء على ذلك كما عرفت.

ثمَّ إنّه هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمة «ثمَّ» فى مرسلة ابن أبى عمير و صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمتين، أو يتعيّن العكس كما حكى عن بعض «٣»، أو يتخيّر بينهما كما هو

(١) التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧۴۶، الاستبصار ١: ٣٧۴ ح ١۴٢١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١۶ ح ۴.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ٢.

(٣) حكاه عن ابن ابى عقيل فى مختلف الشيعة ٢: ٣٨۴.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۴٩۴

مقتضى العطف بالواو فى كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثانى بعد خلوّه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه.

و أمّا الوجه الثالث، فیبتنی علی إلغاء الخصوصیة من النصوص الظاهرة فی وجوب تقدیم الرکعتین من قیام، بدعوی أنّ إیجاب الرکعتین من قیام إنّما هو لتدارک نقصان الصلاة علی تقدیر کونها رکعتین، و إیجاب الرکعتین من جلوس إنّما هو لتدارک نقصانها علی تقدیر کونها ثلاث رکعات، و لا فرق فی مقام تدارک النقص المحتمل بین تقدیم جبران النقص الأکثر و بین تقدیم تدارک النقص الأقلّ.

و لکنّ لا یخفی أنّ دعوی إلغاء الخصوصیة إنّما تصحّ فیما لو لم یکن فی البین خصوصیة محتملة، لأن تکون دخیلة أصلا، مع أنّه لیس الأمر فی المقام کذلک، فإنّه یحتمل أن یکون الشارع قد اعتبر أصالة عدم الإتیان بالأکثر المقتضیة لکون الصلاة ناقصة برکعتین من هذه الجهة، أی إیجابها لوجوب رکعتین منفصلتین قائما، و إن لم یعتبرها من حیث وجوب البناء علی الأقلّ و الإتیان برکعتین متصلتین، و مع هذا الاحتمال لا یبقی مجال لدعوی إلغاء الخصوصیة فتدبّر.

ثمّ إنّ الشهیدین فی الذکری و الروضة ذکرا: أنّ القول بالاکتفاء برکعة قائما و رکعتین جالسا أقوی من حیث الاعتبار، و لکنّه مخالف للنص و الاشتهار «۱».

و یرد علیهما منع الأقوائیة، بل الظاهر تساوی هذا القول مع القول الآخر من حیث الاحتیاج إلی ورود التعبد لأجل المخالفة للاعتبار، و ذلک لأنّ لازم القول بلزوم الإتیان برکعتین من قیام و رکعتین من جلوس أنّه لو کانت الصلاة ناقصة برکعة یکون الجابر لها هو الرکعتین من قعود المأتیّ بهما بعد الرکعتین قائما، و حینئذ فیلزم تحقق الفصل بین الصلاة و بین ما یکون جابرا لنقصها برکعتین قائما. و لازم القول بالاکتفاء برکعة واحدة قائما و رکعتین جالسا أنّه لو کانت الصلاة

(۱) الذکری ۴: ۷۷، الروضة البهیّة ۱: ۳۳۰، مستند الشیعة ۷: ۱۵۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۹۵

ناقصة برکعتین یکون الجابر لها هو مجموع الصلاتین، مع أنّه یلزم تحقق التسلیم و تکبیرة الإحرام و نظائرهما فی أثناء الصلاة، فکلّ من القولین یحتاج إلی ورود التعبّد لأجل مخالفته للاعتبار من جهة، فالأوّل من جهة تحقق الفصل، و الثانی من جهة التسلیم و تکبیرة الإحرام و نظائرهما، زائدا علی ما یلزم، بناء علی کلّ من القولین.

ثمّ إنّه أفتی العلّامة قدّس سرّه فی القواعد بالتخییر للشاک فی المقام بین أن یصلّی رکعتین قائما و رکعتین جالسا، و بین أن یصلّی ثلاث رکعات من قیام بتسلیمتین «۱»، و مرجع ذلک إلی أنّه لا یجب بعد الرکعتین من قیام أن یصلّی رکعتین جالسا، بل یتخیّر بینه و بین أن یصلّی رکعة قائما.

بدعوی أنّ إیجاب الرکعتین جالسا إنّما هو لأجل تدارک نقص الصلاة علی تقدیر کونها ثلاث رکعات، کما أنّ إیجاب الرکعتین قائما إنّما هو لتدارک نقصها علی تقدیر کونها اثنتین. و حینئذ فلا فرق فی جبر نقصان الرکعة بین أن یصلّی رکعتین جالسا و بین أن یصلّی رکعة قائما. کما أنّه فی الشکّ بین الثلاث و الأربع لا یتعیّن علیه خصوص الإتیان برکعتین جالسا بل یتخیّر بینه و بین رکعة قائما علی ما هو مقتضی النصوص الواردة فیه و سیأتی.

و لکن لا یخفی أنّه مع احتمال ثبوت الفرق بین المقام و بین تلک المسألة لا مجال لرفع الید عمّا یدلّ علیه ظاهر النصوص المتقدّمة، و منشأ هذا الاحتمال أنّ فی تلک المسألة تکون الرکعة من قیام متصلة بالصلاة و کأنّها جزء لها، فیمکن أن تکون جابرة للنقصان المحتمل.

و فی المقام یمکن أن تکون الصلاة ناقصة برکعة، و حینئذ فالجابر لا بدّ و أن

(۱) قواعد الأحکام ۱: ۳۰۵ کتاب الصلاة- المطلب الرابع فیما یوجب السهو.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۶

تكون بناء عليه هى الركعة قائما المأتيّ بها بعد الركعتين من قيام. و حينئذ فمن المحتمل أن لا تكون فى هذا الحالة صالحة للجابرية، بعد تحقق الفصل بينها و بين الصلاة، خصوصا مع أنّ الأصل فى كلّ صلاة أن لا تكون أقلّ من ركعتين.

و إن شئت قلت: إنّ جابرية الركعة إنّما هى فيما إذا كانت متّصلة بالصلاة، و أمّا مع الانفصال الذى يوجب كون اللاحق صلاة مستقلّة فاللّازم أن يكون أقلّ من ركعتين بعد كونهما هما الأصل فى كلّ صلاة، بمعنى عدم ثبوت الأقلّ منهما، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا.

ثالثها: الشكّ بين الأربع و الخمس

قد ورد فى حكمه روايات:

منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت لا تدرى أربعا صلّيت أم خمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك، ثمَّ سلّم بعدهما» «۱».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا لم تدر خمسا صلّيت أم أربعا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك و أنت جالس ثمَّ سلّم بعدهما» «۲».

و منها: رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهّد و سلّم و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءة، و تتشهّد فيهما تشهّدا خفيفا» «۳».

و غير ذلك ممّا يدلّ على وجوب البناء على الأربع، و لزوم سجدتى السهو بعد

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۹۵ ح ۷۶۷ الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۴ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۴ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۶ ح ۷۷۲، الاستبصار ۱: ۳۸۰ ح ۱۴۴۱، الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۱۹، الوسائل ۸: ۲۲۴، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۷

التسليم.

فالإشكال فى أصل الحكم ممّا لا وجه له، إنّما الإشكال فى الرواية الأخيرة و فيما أريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبة إلى الأربع، و الزيادة بالإضافة إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع و النقصان عنها و الخمس و الزيادة عليها.

و يحتمل أن يكون المراد بيان صورة أخرى مغايرة لما دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و هى ما دار الأمر فيه بين النقيصة و الزيادة، و عليه فيحتمل أن تكون النقيصة و الزيادة ملحوظتين بالنسبة إلى الأربع التى هى المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها و الزيادة زيادة عليها، و يحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلّتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصة و الزيادة، و إن كانت الزيادة منطبقة على المأمور به أو ناقصة عنه و النقيصة كذلك.

و هنا احتمال ثالث، و هو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفا على الشرط و هو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذ صورة تيقّن الزيادة أو النقص، فتدلّ الرواية حينئذ على ثبوت سجدتى السهو لكلّ زيادة و نقيصة، كما هو مفاد مرسلة سفيان الواردة فى سجود السهو «۱».

و يبعد هذا الاحتمال أنّ كون كلمة «أم» متّصلة، و هى مشروطة بوقوعها بعد همزة التسوية، أو بعد همزة تكون مغنية عن لفظة أيّ، و

هنا ليس كذلك، و منه يعلم بعد الاحتمال الأوّل أيضا، فاللّازم إمّا حمله على الاحتمال الثانى الذى يبتنى على كون «أم» منقطعة، و مرجعها إلى الإضراب عن المطلب السابق، و إمّا

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۵ ح ۶۰۸، الاستبصار ۱: ۳۶۱ ح ۱۳۶۷، الوسائل ۸: ۲۵۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۸

استظهار كون الصادر هو الواو لا- أم، فعلى الأوّل يدلّ على ثبوت سجدتى السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و على الثانى تكون الرواية أجنبية عن المقام، و لعلّه يجىء التكلّم فى مفاد الرواية فى بحث سجود السهو.

ثمَّ الظاهر أنّ وجوب سجدتى السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعة، كما أنّه كانت صلاة الاحتياط فى سائر الشكوك جابرة للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفية، بأنّ الأصل عدمها، و إيجابهما إنّما هو لأجل مراعاة حفظ ركعات الصلاة، فهو عقوبة لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرّد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعة المحتملة، و حينئذ فالإخلال بالسجدتين عمدا أو سهوا لا يكون قادحا فى صحة الصلاة، لأنّ المفروض خلوّها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غاية الأمر ثبوت الإثم لمخالفة تكليف وجوبىّ، كما أنّه لو انكشف يقينا عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهدة المصلّى، بل وجوب السجدتين باق بعد.

ثمَّ إنّ للشكّ بين الأربع و الخمس صورا عديدة:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعة، و هذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص و الفتاوى بل الظاهر منهما.

و منها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعة المردّدة بين الرابعة و الخامسة، و قد صرّح غير واحد فى هذه الصورة بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث و الأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما و يزيد مع ذلك سجدتى السهو لمكان القيام «۱».

و لا يخفى أنّ الجلوس و هدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلى إلى شكّ آخر، لعدم موجب له و لا مصحّح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث و الأربع

(۱) منهم صاحب الحدائق ۹: ۲۴۸، و حكاه أيضا عن الشيخ عبد اللّه البحرانى، مستند الشيعة ۷: ۱۵۹، جواهر الكلام ۱۲: ۳۵۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۹

بالنسبة إلى الركعات التامّة، فلا يدرى ثلاثا صلّى أم أربعا، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها، و الإتمام عليه لكون القيام زيادة عليه، بل يمكن أن يقال: إنّه شاك بين الثلاث و الأربع حقيقة، لأنّ معنى الركعة هو الركوع مرّة.

و من المعلوم أنّه لم يتحقق منه يقينا إلّا ثلاثة ركوعات، فهو شاك بين الثلاث و الأربع حقيقة، و يجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام، لأنّ هذا القيام لا- يكون جزء من الصلاة، لأنّ القيام الواجب إنّما هو القيام للركوع لا مطلق القيام، فمع خلوّه عن الركوع لا يكون من الصلاة كما هو ظاهر.

و منها: ما إذا شكّ فى حال الركوع أو بعده و قبل السجدتين أو فيهما أو بينهما أو بعدهما، قبل أن يرفع الرأس من السجدة الثانية، بناء على اعتبار رفع الرأس فى تماميّة الركعة، و فى حكم هذه الصورة وجوه ثلاثة:

۱- الصحة، و وجوب عمل الشاك بين الأربع و الخمس، بعد تمامية الركعة بالبناء على الأربع، و إتمام، الصلاة ثمَّ الإتيان بسجدتى السهو.

۲- الصحّة، و وجوب معاملة الشاك بين الثلاث و الأربع، لأنّ شكّه و إن كان بالنسبة إلى الركعة المتلبّس بها شكّا بين الأربع و الخمس، إلّا أنّه بالنسبة إلى الركعات التامّة شكّ بين الثلاث و الأربع، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع و الجلوس للتشهّد و التسليم، ثمَّ الإتيان بصلاة الاحتياط الجابرة لنقصان ركعة المحتمل.

۳- البطلان لعدم تمامية الوجهين المذكورين للصحة «۱».

أمّا عدم تمامية الوجه الأوّل، فلأنّه إن كان المراد شمول النصوص الواردة

---

(۱) ذهب إليه العلّامة فى التحرير ۱: ۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۰

فيمن لم يدر أربعا صلّى أم خمسا للمقام فهو ممنوع جدّا، لوضوح أنّ موردها ما إذا تمّت الركعة المردّدة بين الرابعة و الخامسة، بالإتيان بالسجدتين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانية أيضا، على الخلاف المتقدّم فيما به يتحقق تماميّة الركعة، و إن كان المراد أنّ تلك النصوص و إن كان موردها خصوص تلك الصورة إلّا أنّه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقة المعبّر عنه بإلغاء الخصوصية.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأنّ الزيادة المحتملة هناك هى الزيادة الصادرة مع الغفلة و عدم الالتفات إليها بوجه و لو مع الترديد، و الزيادة المحتملة هنا بالنسبة إلى ما بقى من الركعة زيادة صادرة فى حال الالتفات و احتمال كونها زائدة، و أصالة عدم الزيادة و إن كانت جارية، إلّا أنّ مقتضاها عدم تحقق الزيادة فى الصلاة، و لا تثبت عدم اتصاف ما يأتى به من بقية الركعة بوصف الزيادة، و أصالة عدم كونه زائدا لا تجرى، لعدم وجود الحالة السابقة كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنّه فى المقام يكون الأمر بالنسبة إلى السجدتين دائرا بين المحذورين، لأنّه إذا كان الركوع الذى بيده هو ركوع الركعة الرابعة يجب عليه الإتيان بالسجدتين بعده حتى تتمّ الركعة و تصحّ الصلاة، و إن كان ركوع الركعة الخامسة، يحرم عليه الإتيان بالسجدتين بعده، لإيجابهما بطلان الصلاة.

و دعوى أنّه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاة مسببا عن زيادة السجدتين، بل كان بطلانها من جهة زيادة الركوع.

مدفوعة، بأنّ المستفاد من الأخبار الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلا، لأنّه إذا لم تكن زيادة الركعة مبطلة فزيادة ركوع واحد لا تكون مبطلة بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدتين، فيدور الأمر فيهما بين المحذورين، و ليس فى البين ما يعيّن أحد

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۱

الأمرين.

و أصالة عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التى بيده ركعة رابعة، و هذا بخلاف ما هناك، فإنّ أصالة عدم الزيادة إنّما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة فى الصلاة، و أمّا عدد ركعاتها و بلوغها أربعا فهو مقطوع به غير مشكوك فيه، فلا يمكن إلغاء الخصوصية من الأخبار الواردة فيه، الدالة على الإتيان بسجدتى السهو لأجل عدم التحفّظ كما عرفت، من أنّ سجود السهو إنّما يكون إيجابه لأجل السهو و الذهول عن أعداد الركعات، لا لأجل دفع مانعية الزيادة على تقدير تحققها، لأنّ الظاهر الاتكال فى عدم تحققها على الأصل فتدبّر جيّدا.

و أمّا عدم تمامية الوجه الثانى، فلأنّ شكّه بالنسبة إلى الركعات التامّة و إن كان شكّا بين الثلاث و الأربع كما عرفت فى الصورة الثانية، إلّا أنّ الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام، لا لدعوى انصرافها عنه كما فى المصباح «۱»، بل لأنّها مسوقة لبيان حكم ما لو كانت النقيصة المحتملة ركعة واحدة تامّة، بحيث كانت صلاة الاحتياط بتمامها جابرة لها.

و هنا ليس كذلك لأنّ النقص المحتمل ليس بمقدار ركعة تامّة حتى يجبر بسبب صلاة الاحتياط بل بمقدار سجدتين أو أقلّ، و لم يقم دليل على جبر صلاة الاحتياط للسجدتين أو أقلّ كما لا يخفى.

و إن شئت قلت: إنّ معاملة الشاكّ بين الثلاث و الأربع مرجعها إلى هدم الركوع، و البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة ثمّ

الإتمام و الإتيان بصلاة الاحتياط لجبران النقص المحتمل، مع أنّ هنا شيئا يحتمل زيادته و هو الركوع، و ليس فى البين ما يكون جابرا له على تقدير كونه زائدا، ضرورة أنّ النصوص

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۵۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۲

الواردة فى الشكّ بين الثلاث و الأربع مسوقة لتدارك النقص لا الزيادة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: تلك النصوص و إن كانت فى مقام بيان جبر النقيصة، إلّا أنّ الزيادة المحتملة تندفع مانعيتها بسجدتى السهو، لدلالة الأخبار الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ذلك بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كانت مانعية زيادة ركعة تامّة محتملة مندفعة بسجدتى السهو، فاندفاع مانعية زيادة بعض الركعة احتمالا بهما بطريق أولى.

و لكنّ لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير كون سجود السهو دافعا لزيادة الركعة التى هى مورد تلك الروايات، و قد عرفت أنّ الظاهر كون الزيادة فى موردها مندفعة بالأصل، و إيجاب سجود السهو إنّما هو لأجل عدم تحفّظ أعداد الركعات، و لذا لا يضرّ الإخلال به عمدا أو سهوا بصحة الصلاة أصلا، فلا يمكن استفادة حكم المقام منها.

ثمّ إنّه قد يقرّر البطلان فى المقام بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ فى أنّ مورد الأخبار الواردة فى الشكوك الصحيحة يختصّ بما إذا كان أحد طرفى الاحتمال أو أطرافه صحّة الصلاة، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحة، و أمّا إذا كان كلّ من الطرفين أو الأطراف البطلان، فلا إشكال فى عدم شمول تلك الأخبار له، و المقام من هذا القبيل، لأنّه يعلم إجمالا ببطلان صلاته إمّا من جهة زيادة الركوع أو من جهة نقص السجدتين فلا يكون مشمولا لشىء منها.

أقول: إن كان المراد أنّ الشاك بين الأربع و الخمس فى الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشكّ، بمعنى أنّه بمجرّد طروّ صفة الشكّ له يعلم ببطلان صلاته، فلا خفاء فى وضوح خلافه، ضرورة أنّه يحتمل أن تكون الركعة التى بيده ركعة رابعة و كان الركوع الذى هو فيه ركوعها، و على هذا التقدير لا تكون صلاته باطلة بوجه، فلا يكون كلّ من طرفى الاحتمال هو البطلان.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۳

و إن كان المراد أنّه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث و الأربع بإلغاء الركوع، يعلم إجمالا ببطلان صلاته، إما من جهة زيادة الركوع، و إمّا من جهة نقص السجدتين.

فيرد عليه أنّ مقتضى معاملة الشاك بين الثلاث و الأربع هو البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة، و مرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلا على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعية الركوع فتأمّل.

رابعها: الشكّ بين الثلاث و الأربع

حكمه فى جميع فروضه هو البناء على الأربع ثمّ الإتيان بعد الفراغ بركعة قائما، أو ركعتين جالسا، و النصّ و الفتوى «۱» متطابقان فيه، و النصوص الواردة فى هذا الباب الخالية من الاضطراب و الاشكال ثلاثة:

۱- رواية عبد الرحمن بن سيابة و أبى العباس جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا- إلى أن قال:- و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» «۲».

۲- مرسلة جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا و وهمه فى ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم فى الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجدات و هو جالس.» «۳».

(۱) الانتصار: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۴۴۵، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، الوسيلة: ۱۰۲، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۲۵۴، الجامع للشرائع: ۸۷، المعتبر ۲: ۳۹۲، تذكرة الفقهاء، ۳: ۳۴۳ مسألة ۳۵۶.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۹، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۴، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۴

۳- رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «إذا كنت لا تدرى ثلاثا صلّيت أم أربعا و لم يذهب و وهمك إلى شىء فسلّم ثمّ صلّ ركعتين و أنت جالس، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب.» «۱».

و يظهر من جماعة من القدماء و المتأخّرين فى هذه الصورة عدم تعيّن البناء على الأكثر، بل هو مخيّر بينه و بين البناء على الأقلّ «۲»، كما يقول به سائر فرق المسلمين «۳» غير الإمامية. و حكى هذا القول عن ابن بابويه و العمانى «۴» و فى محكىّ المدارك: أنّه لا يخلو من رجحان «۵»، و فى الكفاية: أنّه أقرب، و فى الذخيرة: هو متّجه «۶».

و يرد عليه- مضافا إلى أنّ مرجع تجويز البناء على الأقلّ إلى اعتبار استصحاب عدم الزيادة فى المقام، و معه لا وجه للإتيان بالركعة المحتملة مفصولة- إنّه مخالف للروايات الدالة صريحا على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقة للمشهور و مخالفة للعامّة، فالأحوط بل الأقوى تعيّن البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثمّ إنّه وقع الاختلاف فى كيفية صلاة الاحتياط هنا، و أنّه هل تجب الركعتان من جلوس أو تتعيّن الركعة من قيام، أو يتخيّر بين الأمرين؟ وجوه بل أقوال، فحكى عن المفيد و صاحب المراسم تعيين الركعة من قيام «۷»، و عن العمانى و الجعفى

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۵.

(۲) المقنع: ۱۰۴، الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۲ و نقله عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۲: ۳۸۲.

(۳) المجموع ۴: ۱۱۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۰۳، الشرح الكبير ۱: ۷۲۷.

(۴) مختلف الشيعة ۲: ۳۸۲ عن ابن الجنيد و الصدوق، و لعلّ العمّانى مصحف اسكافى، إذ ليس عن العمانى فى هذه المسألة عين و لا أثر.

(۵) مدارك الأحكام ۴: ۲۵۹.

(۶) ذخيرة المعاد: ۳۷۷، كفاية الأحكام: ۲۶.

(۷) المقنعة: ۱۴۶، المراسم: ۸۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۵

و ثقة الإسلام الكلينى و والد الصدوق تعيين الركعتين من جلوس «۱»، و فى محكىّ المفاتيح إنّه أحوط «۲».

و لكنّ المشهور هو التخيير بين الأمرين «۳»، و يدلّ عليه صريحا مرسلة جميل المتقدّمة، و بها يرفع اليد عن ظهور سائر الأخبار فى التعيّن، و الإرسال فيها لا يقدح بعد كون المرسل هو الجميل، كما أنّ المناقشة فى سندها من جهة علىّ بن حديد بن حكيم مدفوعة بكونه ثقة موردا للاعتماد فى نقل الرواية.

ثمّ إنّك عرفت أنّه لا فرق فى الحكم المذكور بين صور المسألة التى هى عبارة عمّا لو كان الشكّ فى حال القيام أو فى الركوع أو بعده أو فى السجدتين أو بينهما أو بعدهما، و ذلك لأنّ اعتبار تمامية الركعة إنّما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين، لأنّهما لا تحتملان للسهو كما فى الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فى حال القيام مثلا أو بلحاظ احتمال الزيادة كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس قبل تمامية الركعة، و أمّا فى غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلا.

خامسها: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال الركعة

المشهور أنّه يبنى على الثلاث، و يتمّ بإضافة ركعة أخرى ثمَّ يأتى بصلاة الاحتياط التى هى ركعة من قيام أو ركعتان من جلوس.

---

(١) الكافى ٣: ٣٥١ باب (السهو فى الثلاث و الأربع)، و حكاه عن العمّانى و والد الصدوق فى مختلف الشيعة ٢: ٣٨۴، و عن العمّانى و الجعفى فى الذكرى ۴: ٧٩ و مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٠- ٣٥١.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ١٧٩.

(٣) الانتصار: ١٥۶، الخلاف ١: ۴۴۵ مسألة ١٩٢، الغنية: ١١٢، الجامع للشرائع: ٨٧، الكافى فى الفقه: ١۴٨، المهذّب ١: ١٥٥، المراسم: ٨٩، الوسيلة: ١٠٢، المعتبر ٢: ٣٩٢، مختلف الشيعة ٢: ٣٨۶، الدروس ١: ٢٠٢، مسالك الافهام ١: ٢٩٣.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۵۰۶

و هنا أقوال أخر:

منها: ما حكى عن الصدوق فى الفقيه، من تجويزه البناء على الأقلّ أيضا «١».

و منها: ما حكى عن والد الصدوق رحمه اللّه، من التخيير بين البناء على الأقلّ و التشهّد فى كلّ ركعة، و بين البناء على الأكثر و العمل بمقتضاه «٢».

و منها: ما عن المقنع إنّه قال: سئل الصادق عليه السّلام عمّن لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: «يعيد الصلاة، قيل: و أين ما روى عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنّما ذاك فى الثلاث و الأربع» «٣».

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا الباب سبعة، مع أنّه لا يظهر من شىء من تلك الأخبار الموافقة لمذهب المشهور، و لذا حكى عن الذكرى أنّه قال: و أمّا الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشكّ بين الثلاث و الأربع، و لم نقف فيه على رواية صريحة «۴».

أما الأخبار:

١- ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السّلام- فى حديث- قال: قلت له: رجل لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ فقال: إن دخله الشكّ بعد دخوله فى الثالثة مضى فى الثالثة ثمَّ صلّى الأخرى و لا شىء عليه و يسلّم» «۵». و المراد من قوله: «مضى فى الثالثة» يحتمل أن يكون هو المضىّ فيها، بجعل الركعة التى بيده هى الركعة الرابعة،

---

(١) الفقيه ١: ٢٣٠.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٢، مختلف الشيعة ٢: ٣٨۴.

(٣) المقنع: ١٠١.

(۴) الذكرى ۴: ٧٨.

(۵) الكافى ٣: ٣٥٠ ح ٣، التهذيب ٢: ١٩٢ ح ٧٥٩، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١۴٢٣، الوسائل ٨: ٢١۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۵۰۷

و الركعة السابقة ركعة ثالثة، و عليه فيكون المراد بالأخرى هى صلاة الاحتياط الواجبة بعدها، و حينئذ فتنطبق الرواية على فتوى المشهور، و يحتمل أن يكون هو المضىّ فيها بجعل الركعة التى بيده، الركعة الثالثة و إتمام الصلاة بإضافة ركعة أخرى، و عليه فيكون

المراد بقوله: «صلّى الأخرى» هى إضافة ركعة أخرى متّصلة، و حينئذ فيستفاد منه وجوب البناء على الأقلّ.

۲- رواية قرب الإسناد عن محمّد بن خالد الطيالسى، عن العلاء قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل صلّى ركعتين و شكّ فى الثالثة؟ قال: «يبنى على اليقين، فإذا فرغ تشهّد و قام فصلّى ركعة بفاتحة القرآن» «۱».

۳- رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: يعيد، قلت: أ ليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال:

«إنّما ذلك فى الثلاث و الأربع» «۲».

۴- مرسلة الصدوق فى المقنع المتقدّمة «۳».

۵- رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام أنّه قال فى خبر: «و إن شكّ فلم يدر أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ بنى على اليقين ممّا يذهب وهمه إليه» «۴».

۶- ما فى فقه الرضا من قوله: «و إن شككت فلم تدر أ ثنتين صلّيت أم ثلاثا، و ذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها الرابعة، فإذا سلّمت صلّيت ركعة بالحمد و حدها، و إن ذهب وهمك إلى الأقلّ فابن عليه و تشهّد فى كلّ ركعة ثمّ اسجد

---

(۱) قرب الاسناد: ۴۳ ح ۹۴، الوسائل ۸: ۲۱۵. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۹ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۰، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۴، الوسائل ۸: ۲۱۵. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۹ ح ۳.

(۳) المقنع: ۱۰۱.

(۴) دعائم الإسلام ۱: ۱۸۸، بحار الأنوار ۸۵: ۲۳۶، مستدرك الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۸

سجدتى السهو بعد التسليم، و إن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ و تشهّدت فى كلّ ركعة، و إن شئت بنيت على الأكثر و عملت ما و صفناه لك» «۱».

۷- رواية سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل لا يدرى أثلاثا صلّى أم اثنتين؟ قال: «يبنى على النقصان و يأخذ بالجزم و يتشهّد بعد انصرافه تشهّدا خفيفا، كذلك فى أوّل الصلاة و آخرها» «۲».

و أنت خبير بعدم صراحة شىء من هذه الروايات بل عدم دلالتها- و لو بالظهور- على المذهب المشهور. و يمكن أن يستدلّ له بموثّقة عمّار بن موسى الفطحى «۳» الواردة فى مطلق الشكوك الدالة على الأخذ بالأكثر، كما أنّه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الواردة فى الشكّ بين الثلاث و الأربع.

و لكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعة أو ركعتين، و أمّا الزائد على الركعة الذى كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضا بصلاة الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه قد يكون النقص المحتمل فى المقام زائدا على الركعة، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدتين بين الاثنتين و الثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعة، ركعة ثانية مفتقرة إلى التشهّد.

---

(۱) فقه الرضا عليه السّلام: ۱۱۷- ۱۱۸، بحار الأنوار ۸۵: ۲۱۳، مستدرك الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۱، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۵، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۶.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۲، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۶، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۹

و يحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فيبنى على كونها الثالثة، و إتمام الصلاة، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها، و إن كان موجبا لتدارك النقيصة المحتملة التى هى الركعة، إلّا أنّه يحتمل نقص التشهّد أيضا و لا جابر له أصلا.

و دعوى إنّ نقصان التشهّد لا يضرّ بصحّة الصلاة، لأنّه ليس من الأجزاء الركنيّة.

مدفوعة بأنّه فى هذه الصورة يحتمل أن يكون محلّ التشهّد باقيا بحاله، بأن كانت الركعة ركعة ثانية. و حينئذ فالتشهّد قد فات عمدا، و الإخلال بالجزء عمدا مبطل مطلقا كما هو واضح.

و بعد فرض عدم الشمول يكون فى المسألة وجوه:

الوجه الأوّل: البطلان، لأنّ الأمر دائر بين أن يأتى بالتشهّد، فيحتمل زيادته و وقوعه كذلك فى حال الالتفات، و بين أن يتركه فيحتمل نقصه من دون جابر، لأنّ المفروض أنّ مثل رواية عمّار إنّما هو بصدد بيان علاج نقص الركعة فقط و لا يستفاد منه جبر نقص غيرها الذى هو من أجزائها.

الوجه الثانى: الصحة، و وجوب التشهّد لاحتمال بقاء محلّه، و كون هذه الركعة هى الركعة الثانية.

الوجه الثالث: الصحة، و عدم وجوب التشهّد، لأنّه يشكّ فى وجوبه من جهة الشكّ فى كون هذه الركعة هى الثانية أو الثالثة، فيدفع وجوبه بأصالة البراءة عنه.

و بالجملة: فالمسألة من هذه الجهة محلّ إشكال و إن لم يكن هذا الإشكال مذكورا فى العبارات أصلا فتتبع.

تتميم

قد عرفت أنّ مورد الروايات الواردة فى باب الشكوك، يدلّ على خمسة أحكام:

۱- الشكّ بحسب الركعات التامّة، فالمفروض فيها الشكّ بعد تمام الركعة و قبل

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۰

الشروع فيما بعدها، فلو شكّ و هو قائم قبل أن يركع فهو خارج عن مورد الروايات و لكنّ يمكن استفادة حكمه منها.

۲- الشكّ بين الخمس و الستّ حال القيام، و لا ريب فى أنّه يجب عليه الجلوس، ليصير الشكّ بين الأربع و الخمس، و لعلمه بزيادة هذا القيام يجب عليه هدمه فيهدمه و ينقل شكّه إلى الشكّ بين الأربع و الخمس، و قد عرفت حكمه المستفاد من الروايات الواردة فيه.

۳- الشكّ بين الأربع و الخمس قائما، و قد عرفت حكمه سابقا فى ضمن الصور المتصورة للشكّ بين الأربع و الخمس، و عرفت أنّه صرّح غير واحد بوجوب هدم القيام و الجلوس، فينقلب شكّه إلى الثلاث و الأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما، و يزيد مع ذلك سجدتى السهو لمكان القيام، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، من أنّه لا موجب لهدم القيام و لا دليل عليه، بل الظاهر أنّه حال القيام شاك بين الثلاث و الأربع بالنسبة إلى الركعات التامّة، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها لكونه زيادة عليها كما لا يخفى.

۴- الشكّ بين الثلاث و الأربع و الخمس فى حال القيام.

۵- الشكّ بين الثلاث و الخمس فى حال القيام، و الحكم فيهما هو الحكم فى سابقتهما من هدم القيام لملاحظة الركعات التامة، و وجوب البناء على الأكثر.

و يمكن الحكم بالبطلان فيها جميعا، نظرا إلى الإشكال الذى ذكرنا سابقا فى الشكّ بين الأربع و الخمس حال الركوع، من أنّ هذا المصلّى قد أتى ببعض أجزاء الركعة مع قصد الجزئية، فعلى فرض وقوعه فى محلّه و اتّصافه بالجزئية و الصحة التأهلية لا معنى لسقوطه

عنه، و خروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القيام أو قصد عدم الجزئية.

فحينئذ المحتمل إنّما هو نقص بعض الركعة لإتمامها، و لا دليل على كون صلاة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۱

الاحتياط جابرة للنقيصة المحتملة إذا كانت أقلّ من الركعة.

نعم لو كان المأتىّ به من الركعة مجرّد القيام و لم يزد عليه شيئا من القراءة و نحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشىء من أجزاء الركعة، نظرا إلى أنّ القيام الذى هو جزء للصلاة هو القيام فى حال الذكر و القراءة لا مجرّده، أو يقال بأنّ الجزء هو القيام للركعة أى الركوع على ما استظهرناه سابقا فى باب ركنية القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متّصفا بوصف الجزئية أصلا. فانقدح من ذلك الإشكال فى حكم هذه المسائل و الاحتياط ممّا لا ينبغى تركه.

ثمَّ إنّ هنا شكوكا أخر طارئة بعد تمامية الركعة، و لكن لم يقع التعرّض لها فى شىء من الروايات المتقدّمة، كالشكّ بين الاثنتين و الأربع و الخمس بعد تمامية الركعة أو بين الثلاث و الأربع و الخمس كذلك، أو بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و الخمس كذلك أيضا، و فيها وجهان:

الأوّل: الصحة، نظرا إلى أنّ المستفاد من الروايات الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس أنّ احتمال الزيادة مدفوع بأصالة العدم الجارية فى جميع موارد احتمال الزيادة، و إيجاب سجود السهو إنّما هو للذهول و الغفلة عن عدد ركعات الصلاة و بعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبة إلى الروايات الأخر غير الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس.

الثانى: البطلان، لعدم جريان شىء من الروايات هنا، أمّا الروايات الواردة فى غير الشكّ بين الأربع و الخمس، فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فى النقص، و أمّا فيما وجد احتمال الزيادة أيضا فلا يعلم بشمولها له، و أمّا الروايات الواردة فيه فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فى الزيادة كما لا يخفى. هذا، و لا يبعد الوجه الأوّل لما ذكر فيه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۲

كثير الشكّ

قد ورد فى حكمه روايات:

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام- التى رواها المشايخ الثلاثة رحمهم اللّه- قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنّه يوشكّ أن يدعك، إنّما هو من الشيطان» «۱».

و منها: رواية زرارة و أبى بصير قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيرا فى صلاته حتى لا يدرى كم صلّى و لا ما بقى عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ؟ قال: يمضى فى شكّه، ثمَّ قال: «لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم فى الوهم و لا يكثرنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ، قال زرارة: ثمَّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» «۲».

و منها: مرسلة ابن سنان- و الظاهر أنّه هو عبد اللّه بن سنان لرواية فضالة عنه- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض فى صلاتك» «۳».

و منها: رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يكثر عليه الوهم فى الصلاة فيشكّ فى الركوع فلا يدرى أركع أم لا؟ و يشكّ فى السجود فلا يدرى أسجد أم لا؟

(۱) الكافى ۳: ۳۵۹ و ۳۵۸ ح ۸ و ۲، التهذيب ۲: ۳۴۳ ح ۱۴۲۴، الفقيه ۱: ۲۲۴ ح ۹۸۹، الوسائل ۸: ۲۲۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۸۸ ح ۷۴۷، الاستبصار ۱: ۳۷۴ ح ۱۴۲۲، الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۴۳ ح ۱۴۲۳، الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۳

فقال: «لا يسجد و لا يركع و يمضى فى صلاته حتى يستيقن يقينا.» «۱».

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الرضا عليه السّلام: «إذا كثر عليك السهو فى الصلاة فامض على صلاتك و لا تعد» «۲».

ثمَّ إنّ المراد بالسهو المأخوذ فى الروايات هل هو خصوص الشكّ أو الأعم منه و من السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: و قد حكى نسبة القول الأوّل إلى الشهرة عن العلّامة المجلسى، كما أنّه حكى عن ظاهر المعتبر و أكثر كتب العلّامة و صريح كشف الرموز و البيان و الدروس و غيرها من الكتب الكثيرة للمتأخّرين «۳»، و حكى الثانى عن شرح الألفية و فوائد الشرائع و تعليق الإرشاد و أكثر كتب الشهيد الثانى و بعض آخر «۴».

و الظاهر هو القول الأوّل، توضيحه: إنّا قد حقّقنا فى أوّل مبحث الخلل أنّ السهو بحسب معناه اللغوى عبارة عن مطلق الذهول و الغفلة عن الواقع، سواء كان الذاهل ملتفتا حين ذهوله إلى كونه ذاهلا و مستورا عنه الواقع- و لا محالة يكون حينئذ متردّدا فيه و شاكّا- أم لم يكن متوجّها إلى ذهوله، بل كان غافلا عنه أيضا، و لا محالة يكون معتقدا لخلاف الواقع، إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد بالسهو المأخوذ فى الأخبار هنا هو الشكّ المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، و ذلك لأنّ

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۶ ح ۱۳۷۲، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۵.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۴ ح ۹۸۸، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۶.

(۳) بحار الأنوار ۸۵: ۲۷۶، المعتبر ۲: ۳۹۳، نهاية الأحكام ۱: ۵۳۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۲۲، المنتهى ۱: ۴۱۱، كشف الرموز ۱: ۲۰۳، البيان: ۱۵۱، الدروس ۱: ۲۰۰، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۱۰۸، مدارك الأحكام ۴: ۲۷۱، ذخيرة المعاد: ۳۶۷، مفاتيح الشرائع، ۱۸۰، مفتاح الكرامة ۳: ۳۳۳.

(۴) الخلاف ۱: ۴۶۵ مسألة ۲۱۰، الغنية: ۱۱۲- ۱۱۳، السرائر ۱: ۲۴۵، جامع المقاصد ۳: ۱۳۵، روض الجنان: ۳۴۳، الروضة البهيّة ۱: ۳۳۹، مسالك الأفهام ۱: ۲۹۶، مفتاح الكرامة ۳: ۳۳۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۴

الظاهر أنّ هذه الروايات مسوقة لبيان نفى الأحكام المترتّبة على السهو فى صورة الكثرة امتنانا و تفضّلا.

و حينئذ نقول: إنّ السهو قد يصير سببا لترك جزء أو شرط، و قد يصير موجبا لفعل مانع، و على التقديرين قد يكون الجزء و الشرط و المانع جزء، أو شرطا، أو مانعا مطلقا- أى فى حالتى العمد و السهو- و قد لا يكون إلّا جزء، أو شرطا، أو مانعا فى خصوص حال العمد و الاختيار.

ففيما إذا كان جزء مثلا مطلقا يكون بطلان الصلاة عند تركه مسببا عن الإخلال به، و لا مدخل للسهو فيه أصلا، فإنّ بطلان الصلاة عند فقدانها للركوع سهوا ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقدة له و هو من الأجزاء الركنية، و لا مدخلية للسهو فى هذه الجهة أصلا، و كذلك إيجاد المانع مطلقا سهوا.

فإنّ الاستدبار السهوى يبطل الصلاة بما أنّه استدبار لا بما أنّه وقع سهوا، و هذا واضح جدّا، ففى هذه الصورة لا يكون للسهو بما هو

سهو حكم حتّى يرتفع عند الكثرة.

و أمّا الصورة الثانية فالسهو فيها و إن كان له دخل فى الحكم إلّا أنّ الحكم المترتّب عليه هى الصحة و التمامية، إذ المفروض اختصاص الجزئية و الشرطية و المانعية بحال الاختيار، و رفع الصحة مع الكثرة مناف للامتنان الذى سيقت الأخبار لإفادته.

و دعوى أنّ المراد بهذه الأخبار نفى وجوب سجدتى السهو مع الكثرة عند حصول موجبهما، بمعنى أنّ ما يترتّب عليه سجدتا السهو من الأفعال و الأقوال السهوية، إذا صدر عمّن يسهو كثيرا لا يترتّب عليه شىء حينئذ.

مدفوعة- مضافا إلى أنّه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثيرة على إرادة هذا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۵

المعنى- بأنّ ظاهر الروايات إيجاب المضىّ فى الصلاة مع الكثرة، و هو لا ينافى وجوب سجود السهو بعد كونه خارجا من الصلاة، فهذا التعبير يشعر بل يدلّ على أنّ المراد نفى ما ينافى المضىّ ممّا لا يكون خارجا من الصلاة.

فانقدح أنّه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشكّ، و حمله على إرادة الأعمّ لا يصح، كما بيّنه المحدّث المجلسى قدّس سرّه فيما حكى عنه «۱».

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك فى تحديد الكثرة، فنقول:

فى هذا الباب أقوال مختلفة منشؤها رواية واحدة واردة فى المقام.

أمّا الأقوال فهى كثيرة بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخّرين من أنّه يرجع فى ذلك إلى العرف، و نسبه المجلسى فى أربعينه إلى الأكثر، و كذا صاحب الرياض «۲».

و منها: ما فى محكىّ الوسيلة من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، و الظاهر أنّه مراد ابن إدريس فى السرائر حيث قال: حدّه أن يسهو فى شىء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو فى أكثر الخمس أعنى ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو فى الفريضة الرابعة «۳».

و أمّا الرواية فهى ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبى عمير، عن محمّد ابن أبى حمزة أنّ الصادق عليه السّلام قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو فى كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو» «۴». و الظاهر أنّ التميّز المقدر بعد كلمة «ثلاث» هى الصلوات

---

(۱) بحار الأنوار ۸۵: ۲۸۶.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۳۲۳ مسألة ۳۴۹، الذكرى ۴: ۵۵- ۵۶، الروضة البهيّة ۱: ۳۳۹، بحار الأنوار ۸۵: ۲۸۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۸۰، كفاية الأحكام: ۲۶، رياض المسائل ۴: ۲۵۰.

(۳) السرائر ۱: ۲۴۸، الوسيلة: ۱۰۲.

(۴) الفقيه ۱: ۲۲۴ ح ۹۹۰، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۶

المفروضات، و احتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلّق الذى هو دليل العموم بعيد جدّا.

نعم، يقع الكلام فى أنّ المراد من لفظة «كلّ» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أنّ المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأوّل أنّ الرجل إذا كان يسهو فى كلّ ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهو، و عليه يحتمل أن يكون المراد ب «الثلاث» الثلاث متوالية، و يحتمل أن يكون أعمّ.

و على الثانى يكون المراد أنّ الرجل إذا كان ممّن يسهو فى كلّ واحدة من الثلاث، فهو ممّن يكثر عليه السهو. و يبعد الاحتمال الأوّل

مضافا إلى بعد مدخلية الثلاث، و أنّه بناء عليه تكون الرواية مجملة من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت و زمان، و أنّ محقق الكثرة هل السهو فى كلّ ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنة أو ما دام الحياة؟

كما أنّه يبعد الاحتمال الثانى أنّه بناء عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمة «كلّ ثلاث» بل كان المقصود يتأدّى مع حذف كلمة «كلّ» أيضا، بل تأديته بدونه أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يستفاد من رواية زرارة و أبى بصير المتقدّمة أنّ الشكّ فى الثلاث الذى يوجب تحقق الكثرة على ما هو مفاد رواية محمد بن أبى حمزة المتقدّمة بناء على أحد احتماليها، لا ينحصر بما إذا شكّ فى ثلاث صلوات مستقلة صحيحة، بل يتحقق ذلك أيضا فيما إذا شكّ فى الصلاة بما يوجب بطلانها ثمّ شكّ فى إعادتها كذلك ثمّ شكّ فى الصلاة الثالثة المعادة أيضا.

نعم، يقع الكلام حينئذ فى أنّ الشكّ فى الصلاة الثالثة الذى به يتحقق الكثرة هل يوجب رفع حكم الشكّ عنها أيضا أو أنّها أيضا باطلة؟ و حكم الشكّ إنّما

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۷

يرتفع بالنسبة إلى الصلاة الرابعة و ما بعدها من الصلوات، كما أنّه يستفاد من رواية عمّار المتقدّمة أنّ الكثرة تتحقق أيضا بالشكّ فى الأفعال، لأنّ المفروض فيها هو الشكّ فى الركوع و السجود و نحوهما.

و الظاهر أنّ المراد بالشكّ فى الركوع المذكور فيه ليس الشكّ الذى دخل فى تحقق موضوع الكثرة، إذ حينئذ لا يكون وجه لعدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور فى الرواية، حيث وقع النهى فيها عن السجود و الركوع و الأمر بالمضىّ فى الصلاة حتى يستيقن يقينا.

ثمّ إنّ الشكّ مع قطع النظر عن الكثرة قد يترتّب عليه وجوب إعادة أصل الصلاة، و قد يترتّب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك فى حال الصلاة، و قد يترتّب عليه وجوب سجدتى السهو بعد الصلاة كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت، و قد لا يترتّب عليه شيء كما إذا كان بعد تجاوز المحل.

لا إشكال فى تحقق موضوع الكثرة المؤثّر فى رفع الحكم المترتّب على الشكّ عدا الصورة الأخيرة من هذه الصور الأربعة، و أمّا فيها فيشكل ذلك نظرا إلى أنّ الشكّ فيها لا يترتب عليه حكم حتّى يرتفع مع الكثرة، فلو تكرّر منه الشكّ فى السجود مثلا بعد التجاوز عن محله لا يصير بذلك كثير الشكّ، فلو شكّ فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك و يرجع لتداركه، كما أنّه لو كان شكّه المتكرّر بالنسبة إلى فعل خاصّ، فالظاهر أنّه لا يعامل مع الأفعال الأخر أيضا معاملة كثير الشكّ، بل يعمل معها عمل الشاكّ كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه هل يلحق بكثير الشكّ- فى عدم ترتّب حكم الشكّ عليه- كثير الظنّ، فلا يترتّب على ظنّه الكثير ما يترتّب على الظنّ مع قطع النظر عن الكثرة، أو أنّ ارتفاع الحكم بسبب الكثرة إنّما هو فى خصوص الشكّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوّل فيما لو تعلّق ظنّه بالبطلان أو بعدم الإتيان بما يجب

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۸

عليه الإتيان به، و ذلك لما يستفاد من التعليل الوارد فى بعض الأخبار المتقدّمة من أنّ منشأ ذلك هو الشيطان «۱»، و هو يريد أن يطاع، و الاعتناء به إطاعة له، و حينئذ فلا يبعد الإلحاق من جهة تنقيح المناط.

ثمّ إنّه هل يتعيّن على كثير الشكّ المضىّ فى الصلاة و عدم الاعتناء بشكّه، أو أنّ الأمر بالمضى مجرّد ترخيص من الشارع، فيتخيّر بين عدم الاعتناء و بين الاعتناء، و العمل بمقتضى شكّه إن فاسدا ففاسد، و إن احتياطا فاحتياط، و إن تداركا فتدارك، كما ربّما ينسب إلى بعض الأعاظم «۲»؟ وجهان:

الظاهر من الروايات هو الوجه الأوّل، و عليه فلو اعتنى بشكّه و أتى بالمشكوك مع عدم التجاوز عن المحل، و كان ركنا كالركوع و

نحوه، بطلت صلاته من جهة زيادة الركن، لأنّ مرجع الأمر بالمضيّ مع كثرة الشكّ إلى رفع اليد عن جزئية الركوع، و كون الصلاة فى حق كثير الشكّ هى الصلاة، و لو كانت فاقدة للركوع، فالإتيان بالمشكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصلاة المأمور بها فى حقّه، و زيادة الركن مبطلة، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنية و أتى به بقصد القربة كالقراءة، فالظاهر صحّة صلاته.

شكّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس

هذا النوع من الشك، من جملة الشكوك التى لا اعتبار بها أو قامت الأمارة على أحد طرفيها، و لا يخفى أنّه لم يوجد بعد التتبع فى كتب القدماء من الأصحاب رضوان اللّه عليهم التعرّض لهذه المسألة أصلا. نعم ذكره الشيخ الطوسى رحمه اللّه فى

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۱۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۹

كتابى النهاية و المبسوط.

قال فى المبسوط فيما إذا سهى الإمام بما يوجب سجدتى السهو: فإن كان المأموم ذاكرا ذكّر الإمام و نبّهه عليه، و وجب على الإمام الرجوع إليه «۱».

فإنّ وجوب الرجوع إلى المأموم إنّما هو فى صورة الشكّ و التردّد، لا التذكّر و العلم بالواقع، فمفاده أنّ الإمام مع الشكّ يرجع إلى المأموم إذا كان ذاكرا.

و قال فى النهاية: و لا سهو على من صلّى خلف إمام يقتدى به، و كذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه، فإن سهى الامام و المأمومون كلّهم أو أكثرهم أعادوا الصلاة احتياطا «۲».

و هذه العبارة و إن كان لها ظهور فى المقام، إلّا أنّ ذيلها لا يخلو من النظر، لأنّه لم يعلم وجه الإعادة فيما إذا سهى الإمام و المأمومون، كما أنّ عبارة المبسوط لا تكون وافية بجميع المدّعى كما هو غير خفيّ.

نعم قال الشيخ فى الاقتصاد: و من سهى فى صلاة خلف إمام يقتدى به لا سهو عليه، و كذا لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه «۳». و هذه العبارة تدلّ بتمامها على المدّعى فى المقام.

و أمّا المتأخّرون فقد تعرّضوا للمسألة، و هم بين من نسب إلى الأصحاب القطع بذلك، كما فى المحكى عن المدارك و الذخيرة «۴»، و بين من نسب هذا الحكم إلى الأصحاب كما فى محكيّ كشف الالتباس «۵»، و بين من نفى الخلاف فيه كما فيما حكى

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۴.

(۲) النهاية: ۹۳- ۹۴.

(۳) الاقتصاد: ۲۶۶.

(۴) مدارك الأحكام ۴: ۲۶۹، ذخيرة المعاد: ۳۶۹، مستند الشيعة ۷: ۲۱۳.

(۵) مفتاح الكرامة ۳: ۳۴۱، حكاه عنه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۰

عن المفاتيح و الرياض «۱».

و ليعلم أنّ ذلك إنّما هو فيما يتعلّق الشك بكلّ من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و أمّا مسألة صدور موجب سجدة السهو من واحد منهما دون الآخر فقد كانت مبحوثا عنها بين القدماء «۲» أيضا، و حكى عن فقهاء الجمهور أنّه يجب على المأموم متابعة الإمام فى سجود السهو، و إن لم يعرض له السبب «۳».

و لا يجب على المأموم سجود السهو لو اختصّ بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامى حيث حكى عنه أنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو «۴». كما أنّه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكلّ منهما، و كذا بالنسبة إلى المأموم فيما لو عرض السهو للإمام فيما بقى من صلاته، مع كون المأموم مسبوقا بأن لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه.

و قد تعرّض الشيخ أكثر هذه الفروع فى كتاب الخلاف، و لكنّ تعليله لعدم وجوب المتابعة فى الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، و لكنّه تعرّض لها فى المبسوط بنحو أحسن و أصحّ، و لا بأس بنقل عبارته فى الكتابين فنقول:

قال الشيخ فى الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه، فإذا سلّم الإمام و سجد سجدتى السهو لا يلزمه أن يتبعه، و كذلك إن تركه متعمّدا أو ساهيا لا يلزمه ذلك، و به قال ابن سيرين. و قال باقى الفقهاء: إنّه يتبعه فى ذلك.

(۱) مفاتيح الشرائع ۱: ۱۷۹، رياض المسائل ۴: ۲۵۵، مستند الشيعة ۷: ۲۱۳، الحدائق ۹: ۲۶۸.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، الخلاف ۱: ۴۶۳ مسألة ۲۰۶، المبسوط ۱: ۱۲۳، المعتبر ۲: ۳۹۴- ۳۹۵، الذكرى ۴: ۵۷- ۶۱.

(۳) المجموع ۴: ۱۴۶، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۳۱، الشرح الكبير ۱: ۷۳۰، بداية المجتهد ۱: ۲۰۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۲۶.

(۴) بداية المجتهد ۱: ۲۷۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۱

دليلنا: انّه قد ثبت أنّ سجدتى السهو لا تكونان إلّا بعد التسليم، فإذا سلّم الإمام خرج المأموم فيما بقى من أن يكون مقتديا به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده «۱».

و قال فى المبسوط- فيما إذا دخل المأموم على الإمام فى أثناء صلاته، فيه مسئلتان، إحداهما: إذا سهى الإمام فيما بقى من الصلاة. و الثانية: و هى إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم فى صلاته معه- ما هذا لفظه فى المسألة الأولى:

فإذا سلّم الإمام و سجد للسهو لم يتّبعه المأموم فى هذه الحالة، و يؤخّر حتّى تمّم صلاته، و يأتى بسجدتى السهو، لأنّ سجدتى السهو لا تكونان إلّا بعد التسليم، و هو لم يسلّم بعد، لأنّ عليه فائتا من الصلاة يحتاج أن يتمّمه، فإن أخلّ الإمام بسجدتى السهو عامدا أو ساهيا أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنّهما جبران للصلاة، و لا يجوز تركهما «۲».

و لنرجع إلى ما كنّا فيه و نقول: إنّ الدليل فى المقام هى الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، و هى:

۱- ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن رجل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن إمام يصلّى بأربع نفر أو بخمس فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثا، و يسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعا، يقولون هؤلاء: قوموا، و يقولون هؤلاء: اقعدوا، و الإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاق (بإيقان خ ل) منهم، و ليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، و لا سهو فى سهو، و ليس فى المغرب سهو، و لا فى الفجر سهو، و لا فى

(۱) الخلاف ۱: ۴۶۴ مسألة ۲۰۸.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۲

الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو، (و لا سهو فى نافلة خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه و عليهم فى الاحتياط الإعادة و الأخذ بالجزم». و رواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم فى نوادره «۱»، و لكنّ لم يعلم أنّه رواه فيها مرسلا أو مسندا.

۲- و ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبى قتادة، عن علىّ بن جعفر. و بإسناده عن محمد بن علىّ بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن القاسم، عن علىّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّى خلف الإمام لا يدرى كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا» «۲».

۳- و ما رواه ابن مسكان عن الهذيل «۳» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يتّكل على عدد صاحبته فى الطواف، أ يجزيه عنها و عن الصبى؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنّك تأتمّ بالإمام إذا صلّيت خلفه، فهو مثله» «۴».

هذا، و لكنّ الرواية الأولى مضافا إلى كونها مجملة لا ظهور لها فى كون المراد بالسهو هو السهو و الذهول عن الواقع المقارن مع التردد و الشكّ، و على تقديره فلا بدّ من تقييدها بما إذا حفظ المأموم فى الجملة الاولى، و بما إذا حفظ الإمام فى الجملة الثانية.

و أمّا مرسلة يونس، فدلالتها على الحكم فى المقام ظاهرة، كما أنّه لا يبعد

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۸ ح ۵، الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، التهذيب ۳: ۵۴ ح ۱۸۷، الوسائل ۸: ۲۴۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۳ و ج ۳: ۲۷۹ ح ۸۱۸، الوسائل ۸: ۲۳۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۱.

(۳) الظاهر أنّ المراد به هو الهذيل بن صدقة باعتبار رواية ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذى هو أخو جعفر ابن حيّان، و هو و إن لم يكن ممّن صرّح بتوثيقه إلّا أنّه يمكن أن يستفاد و ثاقته من رواية ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرّر».

(۴) الفقيه ۲: ۲۵۴ ح ۱۲۳۳، الوسائل ۸: ۲۴۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۳

دعوى ظهور رواية علىّ بن جعفر فيه أيضا، باعتبار أنّ الظاهر كون فاعل «لا يدرى» هو الضمير الذى يرجع إلى الرجل الذى يصلّى خلف الإمام، و ظاهره حينئذ أنّ الشكّ منحصر به و الإمام حافظ ذاكر و هذا لا فرق فيه بين أن تكون العبارة خلف الإمام كما فى موضع من التهذيب «۱» أو خلف إمام كما فى موضع آخر منه «۲».

كما أنّه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدرى كم صلّى» هو أن لا يكون حافظا لشىء من أعداد الركعات أصلا، بأن لا يدرى واحدة صلّى أم اثنتين أم ثلاثا أم أربعا و هكذا، و بين أن يكون المراد به أعمّ من هذه الصورة و من الجهل بالركعات، و لو كان له يقين بأن كان شكّه بين الاثنتين و الثلاث، أو بين الثلاث و الأربع، أو غيرهما من الشكوك.

و أمّا رواية ابن مسكان فهى و إن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأنّ المفروض فى موردها أنّ الرجل يتّكل فى عدد أشواط الطواف على عدد صاحبته، و لا يلائم ذلك السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبى كما لا يخفى، إلّا أن يوجّه بأنّ الجار متعلّق بأمر مقدّر، و المراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبى، إلّا أنّ ذلك لا يقدح فى الاستدلال بها للمقام، لأنّها تدلّ على أنّ رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر كان أمرا مسلّما مفروغا عنه.

نعم، يستفاد منها بملاحظة التعليل جواز الرجوع فيما اعتبر فيه العدد إلى الغير مطلقا، و هو بهذا النحو لم يظهر الفتوى به من الأصحاب.

و كيف كان فلا إشكال بالنظر إلى الروايات و فتاوى المتأخّرين فى أصل

(۱) التهذيب ۳: ۲۷۹ ح ۸۱۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۴

المسألة، و إن كان التعجّب لا يكاد ينقضى من جهة عدم تعرّض كثير من القدماء له أصلا مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنّه لم يتعرّض له إلّا الشيخ قدّس سرّه «۱».

ثمّ إنّه لا- إشكال فى رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكّا و المرجوع إليه قاطعا، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحدا أو متعدّدا، رجلا- أو امرأة، بل و إن كان صبيّا مميّزا بناء على شرعيّة عبادة الصبى كما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنّما الإشكال فى رجوع الشاكّ إلى الظانّ و كذا رجوع الظانّ إلى القاطع، ظاهر عبارة السيّد رحمه اللّه فى عروته رجوع الظانّ إلى المتيقّن و عدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ إذا لم يحصل له الظنّ «۲»، و لكنّ الظاهر أنّ العكس لا يخلو من قوّة، فإنّ دليل اعتبار الظنّ- مطلقا أو فى الجملة- فى الصلاة يجعل الظانّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

نعم ظاهر مرسلة يونس المتقدّمة اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناء على أن يكون الصادر هى كلمة «بإيقان» و لكنّه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هى كلمة «باتّفاق» كما فى بعض النسخ.

ثمّ إنّه إذا كان الإمام شاكّا و المأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّى الركعة الرابعة مثلا، و بعضهم أنّه لم يصلّها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسلة غيرها أنّه لا يرجع إليهم أصلا إلّا إذا حصل له الظنّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدلّة اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّنا و بعضهم الآخر شاكّا، فالظاهر أنّ الإمام يرجع إلى الحافظ منهم و إن كان ظاهر

---

(۱) راجع ۲: ۵۱۸.

(۲) العروة الوثقى ۱: ۶۸۲ مسألة ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۵

المرسلة- بناء على أن يكون الصادر هى كلمة «باتّفاق»- و كذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع، إلّا أنّ هذه الكلمة لم يثبت صدورها، و الذيل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف فى الاعتقاد كما لا يخفى، مضافا إلى أنّه مجمل لا يمكن التشبّث به. و كيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلّا أنّ رجوع الشاكّ منهم إلى الامام إذا لم يحصل الظنّ له و لا لهم فمورد تردّد و إشكال، و الأحوط الإعادة.

ثمّ إنّه إذا كان كلّ من الإمام و المأموم شاكّا، فتارة يكون شكّهم متّحدا، كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث و الأربع مثلا، و اخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم، و فى هذه الصورة قد يكون بين الشكّين قدر مشترك و قد لا يكون كذلك، لا إشكال فى الصورة الاولى فى وجوب معاملة كلّ منهما عمل ذلك الشاك، كما أنّه لا إشكال فى الصورة الثالثة فى وجوب معاملة كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

و أمّا الصورة الثانية كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين و الثلاث و المأموم بين الثلاث و الأربع، فقد يقال فيها كما قيل: برجوع كلّ منهما إلى القدر المشترك الذى هى الثلاث فى المثال، لأنّ الإمام حافظ بالنسبة إلى عدم الزيادة على الثلاث، فيجب أن يرجع المأموم إليه و يلغى شكّه بالنسبة إلى الأربع، و المأموم حافظ بالنسبة إلى عدم النقصان عن الثلاث، فيجب أن يرجع الإمام اليه و يلغى احتمال الاثنتين، و إذا لغى احتمال الأربع و الاثنتين يبقى القدر المشترك فى البين.

هذا، و لكنّ الظاهر يقتضى العدم، لأنّ كلّا منهما فى نفسه لا يكون حافظا أصلا، بل متردّدا و شاكّا، فلا معنى لرجوع الآخر إليه، بل فى

هذه الصورة أيضا كالصورة الثالثة يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمّ إنّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ و الآخر حافظا، فهل يعمل من كثر شكّه

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۶

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، و الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ لسان الأدلة الدالة على رجوع غير الحافظ إليه نفى السهو عن غير الحافظ، و أنّه لا يكون له سهو، و الموضوع فى أدلّة كثير السهو هو من كثر سهوه و مع حفظ الآخر لا يكون فى البين سهو أصلا. و إن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضى لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العملية، و مقتضى ظاهر الأدلة الواردة هنا طريقية حفظ الحافظ لغيره، و من المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأمارة، فتدبّر.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩